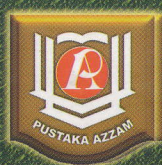
Imam An-Nawawi

Al Majmu' Syarah Al Muhadzdzab

Tahqiq dan Ta'liq:
Muhammad Najib Al Muthi'i

Pembahasan:
Jenazah dan Zakat

Imam Nawawi

AL MAJMU'

[Syarah Al Muhadzdzab]

Buku: 5

Pembahasan Tentang:
Jenazah & Zakat

Penerbit Buku Islam Rahmatan

DAFTAR ISI

بَابُ صَلَاةِ الْعِيدَيْنِ

Bab: Shalat Idul Fitri Dan Idul Adha

'Id berasal dari akar kata *'aud*, artinya kembali dan terbiasa, karena ia terus berulang. Ia tergolong kata yang memiliki huruf *wau*, karena asal kata ini adalah *'iwad*, *wau* kemudian dirubah menjadi *ya'*, seperti kata *miqat* dan *mizan* yang berasal dari akar kata *waqt* dan *wazn*. Bentuk jamak kata *Id* adalah *a'yad*. Para ulama bahasa menjelaskan, bentuk jamak kata *Id* menggunakan huruf *ya'* (*a'yad*) - meskipun aslinya *wau*- karena kata ini konsinsten pada satu kondisi. Al Jauhari menjelaskan, pendapat lain menyebutkan, karena adanya perbedaan antara kata ini dengan kata yang sama yang berarti kayu (*a'wad*).

1. Asy-Syirazi berkata, "Shalat Id hukumnya sunnah. Abu Sa'id Al Ishthakhri menyatakan, hukumnya fardhu kifayah. Pendapat madzhab adalah pendapat pertama, berdasarkan riwayat Thalhah bin Ubaidullah ﷺ, seseorang datang menemui Rasulullah ﷺ untuk bertanya tentang Islam, beliau menjawab, *'Shalat lima waktu yang Allah wajibkan kepada para hamba-Nya.'* 'Apakah ada kewajiban shalat lain bagi aku?' tanya orang itu. *'Tidak, kecuali jika kau mau melakukan shalat sunnah.'*

Alasan lain; karena shalat Id adalah shalat yang telah ditentukan waktunya dan tidak disyariatkan adanya iqamat,

karena itu hukum shalat ini tidak wajib, sama seperti shalat Dhuha. Jika penduduk suatu negeri secara keseluruhan sepakat untuk meninggalkan shalat Id, mereka harus diperangi menurut pendapat Al Isthakhri. Namun apakah mereka harus diperangi menurut pendapat madzhab? Ada dua pandangan.

Pertama; tidak, karena shalat Id adalah shalat sunnah, sehingga mereka tidak boleh diperangi karena tidak shalat Id, sama seperti amalan sunnah lain ketika tidak dikerjakan.

Kedua; diperangi, karena shalat Id adalah bagian dari syi'ar Islam, di samping meninggalkan shalat ini merupakan tindakan menyepelekan syariat, berbeda dengan amalan-amalan sunnah lain karena dikerjakan sendiri-sendiri, sehingga meninggalkan amalan-amalan sunnah selain shalat Id tidak terlihat, berbeda dengan shalat Id.

Penjelasan:

Hadits Thalhah diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim. Penjelasan, penulisan harakat lafazh dan maknanya sudah dipaparkan sebelumnya di awal kitab shalat. Kaum muslimin sepakat, shalat Id dianjurkan, namun hukumnya bukan fardhu 'ain. Demikian yang dinyatakan Imam Asy-Syafi'i dan mayoritas sahabat, hukumnya sunnah.

Al Isthakhri berpendapat, hukum shalat Id fardhu kifayah. Jika kita katakan hukumnya fardhu kifayah, berarti penduduk suatu negeri harus diperangi jika meninggalkan shalat Id, namun jika kita katakan sunnah, mereka tidak diperangi. Inilah pandangan yang paling *shahih* di antara dua pendapat yang ada.

Abu Ishaq Al Marwazi berpendapat, mereka harus diperangi. Penulis (Asy-Syirazi) menyebutkan dalil masing-masing pendapat ini dan sisi pengambilan dalilnya dari hadits madzhab kami, yaitu

Nabi ﷺ memberitahukan kepada seseorang yang bertanya tentang Islam kepada beliau, bahwa tidak ada shalat fardhu selain shalat lima waktu saja. Andai shalat Id hukumnya fardhu, tentu Rasulullah ﷺ tidak menjelaskan semutlak itu, sebab hukum fardhu kifayah adalah kewajiban bagi semua orang, hanya saja dosanya gugur ketika ada sebagian di antara mereka yang menunaikannya. Karena itu, andai mereka semua meninggalkan amalan fardhu kifayah, semuanya berdosa.

Redaksi penulis, "Karena shalat Id adalah shalat yang telah ditentukan waktunya," mengecualikan shalat jenazah. Redaksi "tidak disyariatkan adanya iqamat," mengecualikan shalat lima waktu. Redaksi "Karena itu hukum shalat Id tidak diwajibkan oleh syariat," mengecualikan shalat nazar. Jumhur ulama salaf dan khalaf berpendapat, shalat Id hukumnya sunnah, bukan fardhu kifayah.

Terkait pernyataan Imam Asy-Syafi'i dalam *Al Mukhtashar*, "Orang yang wajib menghadiri shalat Jum'at, wajib menghadiri shalat Id." Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menjelaskan, pernyataan Asy-Syafi'i ini bisa diartikan secara tekstual, sebab secara tekstual pernyataan ini menunjukkan shalat Id hukumnya fardhu 'ain bagi orang yang wajib menghadiri shalat Jum'at. Ini tentu tidak sesuai dengan ijma' kaum muslimin. Dengan demikian, pernyataan Asy-Syafi'i di atas harus ditakwilkan.

Abu Ishaq menjelaskan, siapa yang wajib menghadiri shalat Jum'at, ia dianjurkan untuk menghadiri shalat Id. Al Isthakhri menjelaskan, artinya siapa yang wajib menghadiri shalat Jum'at, hukumnya fardhu kifayah bagi yang bersangkutan untuk menghadiri shalat Id. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, maksud imam Asy-Syafi'i adalah, shalat Id sangat dianjurkan bagi orang yang wajib menghadiri shalat Jum'at.

Pendapat Ulama tentang Shalat 'Id

Telah kami sebutkan sebelumnya, hukum shalat Id sunnah muakkad menurut kami. Inilah pendapat yang dikemukakan Malik, Abu Hanifah, Daud dan mayoritas ulama lain. Sebagian sahabat Abu Hanifah berpendapat, hukumnya fardhu kifayah. Ada dua pendapat diriwayatkan dari Imam Ahmad, sama seperti dua pendapat madzhab.

2. Asy-Syirazi berkata, "Waktu shalat Id adalah setelah matahari terbit hingga condong ke barat. Yang paling afdhal adalah menunda pelaksanaan shalat Id hingga matahari meninggi seukuran tombak. Sunnahnya, shalat Idul Fitri agak diakhirkan waktunya, sementara shalat Idul Adha disegerakan berdasarkan riwayat Abdullah bin Abu Bakr bin Muhammad bin Amr bin Hazm dari ayahnya dari kakeknya, Rasulullah ﷺ mengirim surah kepadanya agar ia menyegerakan shalat Idul Adha dan menunda shalat Idul Fitri. Alasannya adalah karena waktu paling afdhal untuk mengeluarkan zakat fitrah adalah sebelum shalat Id. Ketika pelaksanaan shalat Idul Fitri ditunda, tentu waktu penunaian zakat fitrah lebih banyak. Sunnahnya, hewan kurban disembelih setelah imam usai shalat. Setelah imam usai, penyembelihan langsung dilaksanakan."

Penjelasan:

Hadits di atas diriwayatkan oleh Imam Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan Al Baihaqi dari jalur Abdullah bin Abu Bakr. Keduanya meriwayatkan hadits ini dari Ibrahim bin Muhammad dari Abu Al Huwairits; Rasulullah ﷺ mengirim surah untuk Amr bin Hazm yang memerintahkan untuk menyegerakan pelaksanaan shalat Idul Adha dan menunda shalat Idul Fitri. Hadits ini *mursal-dha'if*, dan Ibrahim adalah perawi *dha'if*. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) sepakat, akhir waktu

shalat Id adalah ketika matahari condong ke barat, sementara terkait awal waktunya ada dua pandangan.

Pertama; sejak matahari terbit. Inilah pendapat yang dipastikan oleh Asy-Syirozi, penulis kitab *Asy-Syamil*, Ar-Rauyani, dan lainnya. Yang paling afdhal adalah menunda pelaksanaan shalat Id hingga matahari meninggi seukuran tombak.

Kedua; waktu shalat Id mulai masuk bersamaan dengan meningginya matahari. Pendapat ini dipastikan oleh Al Bandaniji dan penulis dalam *At-Tanbih*. Ini juga tekstual pendapat Ash-Shaidalani, Baghawi dan lainnya. Seluruh pernyataan Imam Asy-Syafi'i dan sahabat-sahabat kami sepakat, dianjurkan menyegerakan pelaksanaan shalat Idul Adha dan menunda pelaksanaan shalat Idul Fitri sesuai penjelasan penulis di atas. jika seseorang ketinggalan shalat Id bersama imam, ia boleh shalat sendirian, dan shalat yang ia laksanakan tersebut adalah shalat *ada'* (pelaksanaan shalat pada waktunya) selama matahari belum condong ke barat.

Sementara bagi yang tidak shalat Id hingga matahari condong ke barat, ia ketinggalan. Pertanyaannya, apakah yang bersangkutan dianjurkan untuk mengqadha shalat Id? Ada dua pendapat dalam hal ini seperti yang telah disebutkan sebelumnya dalam bab shalat sunnah, poin mengqadha shalat-shalat sunnah. Menurut pendapat paling *shahih*, dianjurkan. Abu Hanifah berpendapat, ketika seseorang ketinggalan shalat Id bersama imam, ia sudah tidak lagi bisa shalat Id sama sekali.

3. Asy-Syirazi berkata, "Sunnahnya, shalat Id dilaksanakan di tanah lapang ketika masjid yang ada tidak muat, berdasarkan riwayat[1] bahwa Nabi ﷺ keluar menuju

---

[1] Pernyataan penulis ini perlu dikritisi karena menyebut hadits yang tertera dalam kitab shahihain dengan redaksi "diriwayatkan" karena istilah seperti ini mengindikasikan riwayat-riwayat hadits *dha'if*, dan tidak sesuai untuk hadits

tanah lapang, sebab jumlah jamaah membludak ketika shalat Id. Jika masjid yang ada sempit, tentu jamaah terganggu. Jika di antara penduduk negeri ada orang-orang lemah, Imam menunjuk seseorang untuk mengimami mereka di masjid, berdasarkan riwayat dari Ali ﵁, ia menunjuk Abu Musa Al Anshari ﵁ untuk mengimami orang-orang lemah di masjid. Ketika turun hujan, shalat Id dilaksanakan di masjid, berdasarkan riwayat Abu Hurairah ﵁, ia berkata, "Kami kehujanan di hari Id, kemudian Rasulullah ﷺ mengimami kami shalat Id di masjid.'

Diriwayatkan, Umar dan Utsman ﵄ shalat Id di masjid saat hujan. Jika masjid yang ada luas, maka masjid lebih afdhal dari pada tanah lapang, sebab para imam dari dulu hingga sekarang selalu shalat Id di masjid di Makkah, di samping karena masjid lebih mula dan lebih bersih.

Imam Asy-Syafi'i ﵀ menuturkan, 'Jika masjid yang ada luas kemudian penduduk yang ada shalat di tanah lapang, hukumnya tidak apa-apa. Namun jika masjidnya sempit dan shalat Id tetap dilaksanakan di situ, aku tidak menyukai hal itu, sebab jika masjid ditinggalkan dan shalat Id dilaksanakan di padang luas, itu tidaklah berbahaya bagi mereka, sementara jika tanah lapang ditinggalkan kemudian shalat Id dilaksanakan di masjid yang sempit, tentu para jamaah bisa terganggu karena berdesakan, bisa jadi ada sebagian ketinggalan shalat Id, karena itulah hukumnya makruh'."

---

dengan tingkatan *muttafaq 'alaih* seperti ini. penggunaan kata "diriwayatkan" untuk suatu hadits harus menyesuaikan dengan tingkat hadits yang terkait. Silahkan baca kitab kami; *Tabsit 'Ulum AlHadits wa Adab Ar-Riwayah.*

Penjelasan:

Hadits tentang Nabi ﷺ keluar ke tanah lapang untuk shalat Id adalah hadits *shahih*, diriwayatkan Al Bukhari dan Muslim dari riwayat Abu Sa'id. Al Bukhari dan Muslim juga meriwayatkan secara makan dari riwayat sejumlah sahabat lainnya.

Hadits tentang Ali menunjuk Abu Mas'ud sebagai imam di masjid untuk mengimami orang-orang lemah diriwayatkan oleh Asy-Syafi'i dengan sanad *shahih*.

Hadits Abu Hurairah diriwayatkan oleh Abu Daud dengan sanad bagus, juga diriwayatkan Hakim dan dinyatakan *shahih*. *Dha'afah* artinya *dhu'afa'* (orang-orang lemah), keduanya adalah bentuk jamak dari kata *dha'if*.

Hukum: Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, shalat Id bisa dilaksanakan di padang luas dan boleh juga di masjid. Untuk di Makkah, shalat Id di Masjidil Haram lebih afdhal. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Penulis sudah menyinggung masalah ini beserta dalilnya. Untuk di tempat lain selain Makkah perlu diperhatikan; di Baitul Maqdis, menurut Al Bandaniji dan Ash-Shaidalani menyatakan, shalat Id di Masjidil Aqsa lebih afdhal, hanya saja mayoritas fuqaha tidak menyinggung tentang Masjidil Aqsa.

Tekstual pernyataan fuqaha menyebutkan, Baitul Maqdis sama seperti masjid-masjid lain. Sementara untuk di tempat lain selain kedua tempat tersebut; jika penduduk yang ada memiliki uzur untuk tidak shalat di tempat lapang, dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat di kalangan fuqaha, mereka diperintahkan untuk shalat Id di masjid. Contoh uzur untuk tidak shalat Id di padang luas adalah hujan, tanah berlumpur, takut udara dingin dan lainnya.

Jika tidak ada uzur namun masjid yang ada sempit, dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat di kalangan fuqaha, lebih baik shalat dilaksanakan di tanah lapang. Sementara jika tidak ada uzur dan masjid yang ada luas, dalam hal ini ada dua pandangan:

Pertama, menurut pendapat yang paling *shahih* seperti tertera dalam *Al Umm*, dipastikan oleh penulis, mayoritas fuqaha Irak, Baghawi dan lainnya, shalat Id di masjid lebih baik.

Kedua, shalat Id di tanah luas lebih baik. Inilah pendapat paling *shahih* menurut sejumlah fuqaha Khurasan dan dipastikan oleh sekelompok fuqaha lain, sebab Nabi ﷺ rutin shalat Id di padang luas. Para pengusung pendapat pertama memberi tanggapan, Nabi ﷺ rutin shalat di tanah lapang disebabkan karena masjid saat itu sempit karena banyaknya jamaah yang hadir untuk shalat Id.

Pendapat paling *shahih* adalah pendapat yang menyatakan lebih baik shalat di masjid seperti yang disebutkan Penulis ﷺ Karena itu, jika masjid yang ada luas namun ditinggalkan dan shalat Id dilaksanakan di tanah lapang, ini menyalahi yang lebih utama, namun tidak makruh. Sementara jika shalat Id dilaksanakan di masjid yang sempit tanpa adanya uzur, hukumnya makruh. Demikian pernyataan Imam Asy-Syafi'i untuk kedua masalah di atas, seperti yang disebutkan penulis lengkap dengan dalilnya.

Asy-Syafi'i dan para sahabatnya menyatakan, ketika Imam shalat di tanah luas, ia harus menunjuk seseorang untuk mengimami shalat Id di masjid untuk orang-orang lemah yang tidak bisa pergi ke tanah luas seperti yang disebutkan penulis. Ketika kaum wanita menghadiri tanah lapang atau masjid, yang haid harus menjauh dan berada di pintu berdasarkan hadits Ummu Athiyah yang akan disebutkan berikut. Abu Ishaq Al Marwazi dan para sahabat menyatakan, jika turun hujan atau uzur lain, seperti masjid jami' yang ada sempit misalnya, saat itu Imam shalat di masjid dan menunjuk orang lain untuk mengimami jamaah

sisanya yang tidak muat untuk shalat di tempat lain dengan cara yang lembut.

4. Asy-Syirazi berkata, "Sunnahnya, sebelum shalat Idul Fitri makan terlebih dahulu, dan tidak makan pada hari Idul Adha hingga shalat Id usai, berdasarkan riwayat Buraidah ﷺ, ia berkata, "Nabi ﷺ tidak keluar pada hari raya Idul Fitri hingga makan terlebih dahulu, dan pada hari raya kurban beliau tidak makan terlebih dahulu hingga pulang, setelah itu beliau memakan hewan sembelihan beliau. Sunnahnya adalah memakan buah kurma dengan bilangan ganjil, berdasarkan riwayat Anas ﷺ,

أَنَّ رَسُولَ اللهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ لاَ يَخْرُجُ يَوْمَ الْفِطْرِ حَتَّى يَأْكُلَ تَمَرَاتٍ وَيَأْكُلُهُنَّ وِتْرًا.

'Rasulullah ﷺ tidak keluar untuk shalat Idul Fitri hingga makan beberapa kurma, beliau memakannya dalam jumlah ganjil'."

Penjelasan:

Hadits Anas *shahih*, diriwayatkan oleh Al Bukhari. Hadits Buraidah diriwayatkan oleh Imam Ahmad dalam musnadnya, At-Tirmidzi, Ibnu Majah, Daruquthni, dan Hakim, semua sanadnya bagus. Hadits ini hasan. Hakim berkata, "Hadits ini *shahih.*"

Redaksi penulis, "sampai dia makan," artinya hingga makan terlebih dahulu," *nasikatahu* artinya hewan kurban beliau ﷺ Asy-Syafi'i dan para sahabat sepakat, sebelum pergi shalat Idul Fitri, dianjurkan untuk makan sedikit, dan dianjurkan memakan kurma dalam jumlah ganjil seperti yang disebutkan penulis di atas.

Asy-Syafi'i menyatakan dalam *Al Umm*, "Bagi yang hendak pergi ke tempat shalat Id, kami perintahkan agar makan dan minum sebelum berangkat. Jika yang bersangkutan tidak makan dan minum juga, kami perintahkan agar yang bersangkutan makan atau minum di tengah perjalanan atau di tempat shalat jika memang masih memungkinkan. Jika yang bersangkutan tidak juga makan atau minum, tidak ada sanksi apapun, hanya saja makruh." Demikian pernyataan Imam Asy-Syafi'i secara sama persis. Sunnah saat shalat Idul Adha adalah tidak makan terlebih dahulu hingga pulang seperti yang dinyatakan penulis.

Penulis *Al Hawi* dan *Al Bayan* menyatakan, Idul Fitri dan Idul Adha dibedakan karena mengeluarkan zakat di hari raya fitri sunnahnya adalah sebelum shalat, karena itulah dianjurkan bagi yang bersangkutan untuk makan terlebih dahulu dengan tujuan agar mengajak serta orang-orang miskin.

Sementara sedekah pada hari raya kurban baru bisa diberikan setelah shalat Id, dan sedekah yang diberikan berupa hewan kurban yang disembelih. Karena itulah dianjurkan untuk menyesuaikan dengan kondisi orang-orang miskin.

Penulis *Al Hawi* dan *Al Bayan* menjelaskan, karena sebelum hari raya fitri haram hukumnya makan dan minum (karena masih puasa Ramadhan), karena itu dianjurkan untuk makan dan minum pada hari raya ini sebelum shalat Id untuk membedakan antara hari Raya Id dengan hari sebelumnya, sementara untuk hari raya kurban, makan dan minum sebelum hari raya ini tidak terlarang, karena itu makan dan minum pada hari raya kurban ditunda hingga shalat Id usai untuk membedakan antara keduanya.

5. Asy-Syirazi berkata, "Sunnahnya, sebelum shalat Id mandi terlebih dahulu, berdasarkan riwayat yang

menyebutkan bahwa Ali dan Ibnu Umar mandi sebelum shalat Id. Alasan lain; karena hari Id adalah hari raya, saat semua orang berkumpul untuk shalat Id, karena itu dianjurkan mandi terlebih dahulu seperti halnya mandi untuk menghadiri shalat Jum'at. Terkait waktu mandi sebelum shalat Id, ada dua pendapat;

Pertama, setelah fajar, sama seperti mandi shalat Jum'at.

Kedua, Al Buwaithi meriwayatkan, boleh mandi sebelum fajar tiba, sebab shalat Id dilaksanakan di pagi hari dan banyak didatangi orang-orang dari tempat jauh, karena itu mandi boleh dilakukan lebih awal agar tidak ketinggalan shalat Id. Berdasarkan pendapat ini, boleh mandi di tengah malam, seperti pendapat kami tentang adzan Shubuh.

Mandi dianjurkan bagi siapapun, baik yang hendak menghadiri shalat Id maupun yang tidak, sebab yang dimaksudkan adalah memperlihatkan keindahan. Bagi yang tidak menghadiri shalat Id, mandi dilakukan dengan maksud untuk keindahan dan kebersihan.

Sunnahnya, saat hari raya rambut dicukur, kuku dipotong dan menghilangkan bau badan yang tidak sedap, sebab hari Id adalah hari raya, karena itu pada hari ini disunnahkan sejumlah hal seperti yang disunnahkan pada hari Jum'at. Sunnahnya adalah mengenakan wewangian, berdasarkan riwayat dari Hasan bin Ali ﷺ, ia berkata, "Rasulullah ﷺ memerintahkan kami untuk mengenakan wewangian terbaik yang kami punya pada hari Id'."

Penjelasan:

Atsar tentang Ali mandi sebelum shalat Id di atas diriwayatkan Imam Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan Al Baihaqi dengan sanad *dha'if*. Sementara atsar lain yang menyebutkan Ibnu Umar mandi sebelum pergi shalat Id, atsar ini *shahih*, diriwayatkan Imam Malik dalam *Al Muwaththa`* dari Nafi', juga diriwayatkan oleh Imam Asy-Syafi'i dari Malik dan Nafi."

Asy-Syafi'i dan Al Baihaqi meriwayatkan, Salamah bin Akwa' mandi untuk shalat Id, dan Urwah bin Zubair berkata, "Ini sunnah." Ibnu Majah meriwayatkan dari Ibnu Abbas, ia berkata, "Rasulullah ﷺ mandi pada hari raya fitri dan adha." Hadits serupa juga diriwayatkan dari Fakih bin Sa'ad, seorang sahabat. Sanad semua riwayat ini *dha'if* dan batil, kecuali atsar Ibnu Umar. Hadits Hasan tentang mengenakan wewangian pada hari Id adalah *atsar gharib*.

Pernyataan penulis, "*Yajtami'u fihi kafah*," (semua orang berkumpul pada saat itu). Pernyataan ini diingkari oleh para ahli bahasa Arab. Mereka menjelaskan, tidak boleh menyebut *kafah* atau *kafatun nas*, yang tepat adalah *an-nasu kaffatan*, seperti yang difirmankan Allah ﷻ, "*Udkhulu fis silmi kaffatan*," (Masuklah kamu ke dalam Islam keseluruhan), "*Wa qatilul musyrikina kaffatan*" (perangilah orang-orang musyrik keseluruhan). Redaksi penulis, "Karena itu disunnahkan mandi untuk mendatangi shalat Id," bagusnya adalah tidak menyertakan kata "menghadirinya" sebab mandi disunnahkan baik bagi yang hendak menghadiri shalat Id maupun yang tidak.

Hukum: Asy-Syafi'i dan para sahabatnya menyatakan, mandi untuk shalat Id dianjurkan. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Dalilnya adalah atsar Ibnu Umar di atas, juga diqiyaskan dengan shalat Jum'at. Terkait keabsahan mandi shalat Id, ada dua pendapat masyhur.

Pertama, setelah fajar terbit, seperti yang dinyatakan Asy-Syafi'i dalam *Al Umm.*

Kedua, pendapat paling tepat berdasarkan kesepakatan sahabat-sahabat kami adalah, boleh baik sebelum maupun setelah fajar. Pendapat ini dipastikan oleh sejumlah penulis kitab-kitab ringkasan, seperti Al Muhamili dalam *Al Muqni."* Penulis telah menyebutkan dalil kedua pendapat ini sebelumnya. Penulis, Al Muhamili, dan penulis *Asy-Syamil* juga menyebutkan dua pendapat Imam Asy-Syafi'i. Sementara penulis *Al Hawi*, Darimi, Faurani, Mutawalli dan lainnya menyebutnya dua pandangan.

Penulis *Al Hawi* menyebutkan, Ibnu Abi Hurairah membolehkan mandi sebelum dan setelah fajar, namun Abu Ishaq melarang hal itu. Qadhi Abu Thayyib menjelaskan dalam kitabnya, *Al Mujarrad*, "Asy-Syafi'i dalam *Al Buwaithi* menyatakan, mandi shalat Id sebelum fajar hukumnya sah. Qadhi menuturkan, tidak ada pendapat lain Imam Asy-Syafi'i selain pendapat ini. Di tempat berbeda, ia menyatakan, 'Aku mengetahui sebagian sahabat-sahabat aku menyatakan, ada dua pendapat dalam hal ini. Yang lain menyebut dua pandangan'." Demikian pernyataan Qadhi Abu Thayyib.

Sebab perbedaan pendapat dua pendapat atau dua pandangan ini adalah karena Imam Asy-Syafi'i dalam *Al Buwaithi* menyebutkan secara tegas mandi Id sebelum fajar sah, sementara dalam *Mukhtashar* Al Muzanni ia menyatakan, "Aku menyukai mandi Id setelah fajar."

Sebagian sahabat kami memahami, mandi Id disyaratkan setelah fajar, dan menjadikan pandangan ini sebagai pendapat ketiga. Namun ada juga yang tidak memahami seperti itu. Al Bandaniji secara tegas menyatakan, dalam *Al Umm*, Asy-Syafi'i menyatakan tidak sah mandi sebelum fajar. Jika kita mengacu pada pendapat paling *shahih* yang membolehkan mandi Id sebelum fajar, terkait kapan waktu yang tepat untuk mandi Id, ada tiga pendapat;

Pendapat pertama; dan yang paling masyhur; sah setelah pertengahan malam, sebelum itu tidak sah. pendapat ini dipastikan oleh penulis dan gurunya, Syaikh Al Qadhi Abu Thayyib, Al Qadhi Husain, Mutawalli dan lainnya, sama seperti adzan Shubuh.

Pendapat kedua; sah di semua waktu malam. Pendapat ini dipastikan oleh Imam Ghazali, dipilih Ibnu Shibagh dan lainnya, sama seperti niat puasa. Mereka membedakan antara mandi shalat Id dengan adzan; pertengahan malam pertama adalah waktu terbaik untuk shalat Isya, jika adzan dikumandangan pada saat ini, orang yang mendengar akan mengira adzan tersebut adzan Shubuh, karena itu adzan di pertengahan malam dilarang karena dikhawatirkan menimbulkan ketidakjelasan, berbeda dengan mandi shalat Id.

Pendapat ketiga; mandi Id hanya sah sesaat sebelum fajar pada waktu sahur. Pendapat ini dipastikan oleh Baghawi.

Sementara itu tulisan-tulisan Asy-Syafi'i dan pandangan sahabat-sahabat kami sepakat menyebutkan, mandi Id dianjurkan bagi yang hendak menghadiri shalat Id dan juga yang tidak, seperti yang disebutkan penulis di atas. Mereka juga sepakat, dianjurkan mengenakan wewangian dan bersih-bersih dengan menghilangkan bulu, memotong kuku, menghilangkan bau tidak sedap di badan dan pakaian, diqiyaskan dengan shalat Jum'at.

6. Asy-Syirazi berkata, "Sunnahnya, mengenakan pakaian terbaik yang dimiliki, berdasarkan riwayat Ibnu Abbas ﷺ, bahwa Nabi ﷺ mengenakan baju *Hibrah* di hari Id."

Penjelasan:

Hadits di atas diriwayatkan Imam Ahmad melalui riwayat lain dari Ibnu Abbas dengan sanad *dha'if. Hibrah* adalah salah satu jenis

pakaian ternama di Yaman, tenunan Yaman. Al Azhari menjelaskan, *hibrah* adalah sejenis baju yang diberi bordiran. *Burd* adalah bentuk tunggal, bentuk jamaknya *burud. Burd muhbar* artinya baju dengan hiasan.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) sepakat dengan Asy-Syafi'i, dianjurkan mengenakan pakaian terbaik untuk shalat Id. Dalilnya adalah hadits Ibnu Umar,

وَجَدَ عُمَرُ حُلَّةً مِنْ إِسْتَبْرَقٍ تُبَاعُ فِي السُّوقِ، فَأَخَذَهَا فَأَتَى بِهَا رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ ابْتَعْ هَذِهِ، تَجَمَّلْ بِهَا لِلْعِيدِ وَالْوُفُودِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّمَا هَذِهِ لِبَاسُ مَنْ لاَ خَلاَقَ.

"Umar melihat jubah sutera dijual di pasar, ia mengambil baju itu kemudian diberikan kepada Rasulullah ﷺ, ia berkata, "Wahai Rasulullah, belilah baju ini untuk kau gunakan sebagai hiasan pada hari Id dan menyambut utusan-utusan.' Rasulullah ﷺ bersabda padanya, 'Ini adalah bagian orang yang tidak memiliki bagian (di akhirat)'." (HR. Al Bukhari dan Muslim).

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, warna pakaian terbaik adalah putih. Berdasarkan penjelasan ini, jika ada dua baju dengan tingkat keindahan yang sama, yang terbaik adalah yang berwarna putih. Namun jika di antara dua baju yang terbaik adalah yang berwarna selain putih, pada hari Id yang berwarna selain putih tersebutlah yang paling baik. Dianjurkan untuk mengenakan surban. Jika tidak punya surban dan hanya memiliki pakaian saja, dianjurkan agar pakaian tersebut dicuci terlebih dahulu untuk shalat Id dan shalat Jum'at.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, mengenakan pakaian terbaik, bersih-bersih, mengenakan wewangian, menghilangkan bulu dan bau-bau tidak sedap juga dianjurkan di luar shalat, juga bagi yang berada di rumah, sebab hari Id adalah hari berhias, karena itu semua orang sama-sama dianjurkan untuk melakukan hal-hal tersebut.

7. Asy-Syirazi berkata, "Wanita-wanita dengan paras muka yang tidak menggoda dianjurkan menghadiri shalat Id, berdasarkan riwayat Ummu Athiyah, ia berkata, "Rasulullah ﷺ memerintahkan para remaja putri, gadis-gadis pingitan dan yang sedang haid untuk keluar pada hari Id. Bagi yang sedang haid, mereka menjauh dari tanah lapang tempat shalat, menghadiri kebaikan dan seruan kaum muslimin.' Kalau mau hadir, mereka harus membersihkan diri dengan mandi, tidak boleh mengenakan wewangian dan pakaian-pakaian tenar, berdasarkan sabda Rasulullah ﷺ,

لَا تَمْنَعُوا إِمَاءَ اللهِ مَسَاجِدَ اللهِ

'Janganlah kalian melarang hamba-hamba perempuan Allah (menghadiri) masjid-masjid Allah.'

Mereka (kaum wanita) harus keluar dalam keadaan tidak mengenakan wewangian, sebab kalau wanita mengenakan wewangian dan pakaian tenar, ini akan memicu kerusakan'."

Penjelasan:

Hadits Ummu Athiyah di atas diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim. Adapun hadits,

لَا تَمْنَعُوا إِمَاءَ اللهِ مَسَاجِدَ اللهِ.

'Janganlah kalian melarang hamba-hamba perempuan Allah (menghadiri) masjid-masjid Allah.'

Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim. Disebutkan Al Bukhari dalam kitab shalat Jum'at. Terkait tambahan, "*Mereka (kaum wanita) harus keluar dalam keadaan tidak mengenakan wewangian,*" tambahan ini diriwayatkan oleh Abu Daud dengan *sanad hasan* dan tidak dinyatakan *dha'if* oleh Abu Daud. Seperti yang telah kami jelaskan sebelumnya, selama Abu Daud tidak menilai *dha'if* suatu hadits, berarti hadits tersebut menurutnya hasan.

Riwayat Abu Daud menyebutkan, *"Hendaklah mereka keluar dalam keadaan tidak mengenakan wewangian."* *Tafillat* artinya tidak mengenakan wewangian. *'Awatiq* adalah bentuk jamak dari kata *'atiq*, yaitu anak gadis yang telah baligh. Abu Zaid menjelaskan, *'atiq* adalah gadis yang telah baligh sebelum mencapai masa menopause. Pendapat lain menyebutkan, *'atiq* adalah gadis yang belum menikah.

Tsa'lab menjelaskan, disebut *'atiq* karena yang bersangkutan telah terlepas dari beban yang diberikan kedua orang tuanya, terbebas dari perlakuan hina kedua orang tua karena disuruh bekerja di luar rumah.

Al Ashma'i menuturkan, *'atiq* adalah gadis setelah mencapai masa baligh. Tsabit menjelaskan, *'atiq* adalah gadis perawan yang belum menikah.

Al Khaththabi menjelaskan, *'atiq* adalah anak wanita selepas baligh. Penulis *Al Mathali'* menjelaskan, pendapat lain menyebutkan, *'atiq* adalah anak perempuan yang mendekati masa baligh. Redaksi penulis "*Khudur*," adalah bentuk jamak dari kata *khadr*, artinya tirai penutup. Pakaian *syuhrah* (syin didhammah) adalah pakaian tenar.

Hukum: Imam Asy-Syafi'i dan sahabat-sahabat kami –semoga Allah ﷻ merahmati mereka semua- menyatakan, wanita-wanita dengan paras muka yang tidak menggoda dianjurkan menghadiri shalat Id. Maksudnya adalah wanita-wanita yang membuat para lelaki tergoda karena kecantikan wajahnya. Wanita seperti ini makruh menghadiri shalat Id. Inilah pendapat madzhab dan inilah yang dinyatakan dalam tulisan-tulisan Imam Asy-Syafi'i, serta dipastikan oleh jumhur fuqaha.

Ar-Rafi'i menuturkan pendapat lain; wanita-wanita dengan paras menawan sama sekali tidak dianjurkan pergi menghadiri shalat Id. Pendapat yang tepat adalah pendapat pertama. Saat keluar menuju tempat shalat Id, harus mengenakan pakaian biasa,[2] tidak boleh mengenakan pakaian yang bagus. Dianjurkan untuk mandi terlebih dahulu dan tidak boleh mengenakan wewangian, seperti yang telah kami sebutkan sebelumnya dalam bab shalat jamaah. Semua hukum ini berlaku bagi wanita-wanita tua yang sudah tidak lagi menarik keinginan kaum lelaki. Bagi gadis remaja dan wanita-wanita berparas cantik, makruh hukumnya menghadiri shalat Id karena dikhawatirkan akan menimbulkan fitnah.

Jika ada yang bilang, ini menyalahi hadits Ummu Athiyah sebelumnya.

Tanggapan, disebutkan dalam kitab *Ash-Shahihain*; dari Aisyah ﵂, ia berkata,

لَوْ أَدْرَكَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا أَحْدَثَ النِّسَاءُ لَمَنَعَهُنَّ كَمَا مُنِعَتْ نِسَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ.

[2] Maksudnya, tidak boleh mengenakan pakaian baru saat keluar untuk shalat 'id seperti yang dilakukan kaum lelaki, karena mengenakan pakaian baru dan bagus bagi wanita akan menarik perhatian kaum lelaki dan menimbulkan fitnah.

"Andai Rasulullah ﷺ menjumpai apa yang diperbuat kaum wanita (sekarang yang belum pernah dilakukan para wanita sebelumnya), pasti beliau larang mereka seperti halnya kaum wanita Bani Israil dilarang (menghadiri shalat)."

Alasan lain; karena faktor-faktor pemicu keburukan di masa sekarang ini banyak sekali, tidak seperti masa generasi pertama Islam (generasi sahabat). *Wallahu a'lam.*

Asy-Syafi'i menjelaskan dalam *Al Umm*, "Aku menganjurkan para wanita tua dan wanita-wanita yang tidak berparas menawan untuk menghadiri shalat Id. Aku lebih menganjurkan mereka untuk menghadiri shalat Id, melebihi shalat-shalat fardhu."

8. Asy-Syirazi berkata, "Asy-Syafi'i رحمه الله menuturkan, 'Anak-anak kecil dihiasi dengan pakaian berwarna dan juga perhiasan, baik anak-anak lelaki maupun perempuan, karena hari Id adalah hari berhias dan anak-anak kecil tidak diwajibkan beribadah, karena itu tidak dilarang untuk mengenakan emas'."

Penjelasan:

Teks-*nash* Imam Asy-Syafi'i dan sahabat-sahabat kami sepakat menganjurkan anak-anak kecil yang sudah mencapai usia tamyiz (bisa membedakan mana baik mana buruk) dianjurkan menghadiri shalat Id. Mereka juga sepakat, anak-anak boleh dihiasi dengan baju-baju berwarna, perhiasan emas dan perak pada hari Id seperti yang disebutkan penulis di atas. Di luar hari Id, hukum mengenakan hiasan emas dan perak untuk anak-anak ada tiga, seperti yang telah disampaikan sebelumnya dalam bab apa saja yang tidak boleh dikenakan. Menurut pendapat paling *shahih*, hukumnya boleh. Kedua;

haram. Ketiga; boleh bagi anak di bawah sembilan tahun, di atas itu tidak boleh.

9. Asy-Syirazi berkata, "Sunnahnya, pergi ke tempat shalat lebih awal untuk mengambil tempat, seperti penjelasan kami tentang shalat Jum'at. Dianjurkan untuk berjalan kaki, tidak naik kendaraan, sebab Nabi ﷺ tidak pernah naik kendaraan untuk shalat Id ataupun saat mengantar jenazah. Namun tidak masalah naik kendaraan saat pulang ke rumah, karena tidak dimaksudkan sebagai amal ibadah."

Penjelasan:

Hadits di atas disebutkan Imam Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dengan sanad terputus dan *mursal*. Asy-Syafi'i mengatakan, "Telah sampai riwayat kepada kami bahwa Az-Zuhri berkata, "Rasulullah ﷺ tidak pernah naik kendaraan saat shalat Id dan juga ketika mengantar jenazah'." HR. Al Baihaqi dari Asy-Syafi'i seperti itu.

Ibnu Majah meriwayatkan dengan sanadnya dari tiga jalur dari Ibnu Umar, Abu Rafi' dan Sa'ad Al Qarazhi, Rasulullah ﷺ pergi untuk shalat Id dengan berjalan kaki dan pulang dengan berjalan kaki pula. Riwayat Abu Rafi' tidak menyebutkan; dan pulang dengan berjalan kaki pula. Sayangnya, semua sanad riwayat ini *dha'if*, jelas sekali *dha'if*. Diriwayatkan dari Al Harits Al A'war dari Ali رضي الله عنه, ia berkata, "Sunnahnya, pergi menghadiri shalat Id dengan berjalan kaki." HR. At-Tirmidzi dan berkata, "Hadits ini *hasan*," padahal tidak.

Pernyataan At-Tirmidzi ini tidak bisa diterima, sebab inti kritikan terhadap hadits ini bermuara pada Al Harits Al A'war[3] yang disepakati

---

[3] Al Harits bin Abdullah Al Hamdani Al A'war, kuniahnya adalah Abu Zuhair. Ia meriwayatkan hadits dari Ali dan Ibnu Mas'ud. Syu'bah menyatakan, "Abu Ishaq

ulama hadits sebagai perawi *dha'if.* Asy-Sya'bi dan lainnya menyatakan, Al Harits adalah seorang pendusta.

Terkait pernyataan penulis "karena tidak dimaksudkan sebagai amal ibadah," pernyataan ini perlu dikritisi, karena dalam kitab *shahih* Muslim disebutkan; ada seseorang yang rumahnya terletak jauh dari masjid, ia biasa datang ke masjid dengan berjalan kaki, ia berkata,

يَا رَسُولَ اللهِ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ يُكْتَبَ لِي مَمْشَايَ إِلَى الْمَسْجِدِ وَرُجُوعِي إِذَا رَجَعْتُ إِلَى أَهْلِي فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قَدْ جَمَعَ اللهُ لَكَ ذَلِكَ كُلَّهُ.

"Wahai Rasulullah, aku ingin langkah kakiku ke masjid dan saat pulang ke rumah dicatat (sebagai amal baikku).' Rasulullah ﷺ bersabda, *'Allah telah menyatukan semua itu untukmu'.*"

Tanggapan; penulis hanya menyatakan, "karena tidak dimaksudkan sebagai amal ibadah," dan tidak menyatakan, "Karena yang bersangkutan tidak berjalan kaki sebagai bentuk ibadah." Penulis tidak menafikan pahala pulang ke rumah setelah shalat di masjid.

Ada sebagian orang menanyakan perihal hadits ini dengan menyatakan, Rasulullah ﷺ tidak pernah naik kendaraan saat shalat Id maupun shalat jenazah, namun tidak ada riwayat yang menyebutkan tentang shalat Jum'at. Ini jelas kelalaian, sebab shalat Jum'at

---

hanya mendengar empat hadits darinya." Mughirah meriwayatkan dari Asy-Sya'bi, ia berkata, "Al Harits Al A'war bercerita kepadaku, ia adalah seorang pendusta," Al Mughirah berkata, "Tidak benar jika Al Harits meriwayatkan hadits dari Ali terkait hadits ini." Ibnu Al Madini menyatakan, "Al Harits pendusta." Jarir bin Abdul Hamid berkata, "Al Harits pemalsu hadits." Ibnu Ma'in menyatakan, "Al Harits *dha'if.*" Dalam kitab-kitab hadits, para ulama hadits menilai sanad Al Harits Al A'war adalah sanad paling lemah. Berbeda dengan sanad Malik dari Nafi' dan Ibnu Umar yang merupakan sanad paling shahih menurut ahli hadits (penerbit).

dilaksanakan di masjid nabawi tepat di sebelah kediaman Nabi ﷺ, sehingga tidak perlu naik kendaraan ke masjid.

Asy-Syafi'i dan sahabat-sahabat kami menyatakan, dianjurkan untuk pergi shalat Id lebih awal, yaitu setelah fajar, dan sebelum pergi dianjurkan makan kurma terlebih dahulu. Ini berlaku bagi para makmum. Sementara bagi imam dianjurkan keluar belakangan untuk mengimami shalat Id berdasarkan hadits-hadits *shahih* bahwa Rasulullah ﷺ ketika keluar rumah pada hari Id, hal pertama yang beliau lakukan adalah shalat. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) dan kalangan fuqaha lain menyepakati hal ini.

Imam Asy-Syafi'i juga menyatakan seperti itu dalam *Al Mukhtashar*. Dalilnya adalah meneladani sunnah Nabi ﷺ, di samping lebih menunjukkan wibawa seorang Imam. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) dan kalangan fuqaha lain menyatakan, dianjurkan untuk melalui semua jalan yang ada tanpa naik kendaraan, kecuali jika ada uzur, seperti sakit, lemah dan semacamnya, saat itu tidak masalah untuk naik kendaraan.

Kedudukan sebagai pemimpin bukan alasan untuk naik kendaraan saat menghadiri shalat Id, sebab Rasulullah ﷺ biasa berjalan saat shalat Id, beliau adalah manusia paling sempurna dan paling tinggi kedudukannya.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, boleh naik kendaraan saat pulang ke rumah seperti yang disebutkan penulis di atas. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyepakati hal ini. Mereka menyatakan, naik kendaraan saat pulang ke rumah dibolehkan dengan catatan tidak mengganggu orang lain. Sementara jika mengganggu, seperti menyesaki dan lainnya, hukumnya makruh karena membahayakan.

10. Asy-Syirazi berkata, "Saat menghadiri shalat Id, boleh melakukan shalat sunnah hingga Imam tiba, berdasarkan riwayat dari Abu Barzah, Anas, Hasan, dan Jabir bin Zaid, mereka shalat sunnah di hari Id sebelum Imam keluar, di samping karena waktu pelaksanaan shalat Id bukanlah waktu yang terlarang untuk shalat, di samping karena tidak ada amalan yang lebih penting melebihi shalat, sehingga tidaklah terlarang untuk menunaikan shalat sunnah, seperti halnya setelah shalat Id. Sunnahnya, imam baru keluar tepat pada waktu pelaksanaan shalat Id, berdasarkan riwayat Abu Sa'id Al Khudri ﷺ, ia berkata, "Rasulullah ﷺ keluar pada hari Fitri dan Adha ke tempat shalat, dan hal pertama yang beliau lakukan adalah shalat.'

Sunnahnya, pergi ke tempat shalat Id melalui suatu jalan dan pulang melalui jalan lain, berdasarkan riwayat Ibnu Umar ﷺ, Nabi ﷺ keluar pada hari Fitri dan adha, beliau keluar melalui suatu jalan dan pulang melalui jalan berbeda."

Penjelasan:

Hadits Abu Sa'id diriwayatkan Al Bukhari dan Muslim. Hadits Ibnu Umar diriwayatkan Abu Daud dengan sanad *dha'if*, juga diriwayatkan Al Bukhari dalam kitab shahihnya dari riwayat Jabir, ia berkata, "Pada hari Id, Nabi ﷺ pergi melalui jalan yang berbeda."

Juga diriwayatkan oleh Hakim dari riwayat *marfu'* Abu Hurairah. Hakim berkata, "Hadits ini *shahih* sesuai syarat Al Bukhari dan Muslim." Al Bukhari juga menyebut hadits di atas dalam kitab shahihnya secara ta'liq. Al Bukhari mengatakan, "Hadits Jabir lebih *shahih*."

Hadits pertama yang diriwayatkan dari Abu Barzah, Anas, dan Jabir bin Zaid, diriwayatkan oleh Al Baihaqi, hanya saja *nash Al Muhadzdzab* menyebut hadits ini diriwayatkan dari Abu Barzah. Ini salah tulis, yang benar adalah Abu Bardah. Abu Bardah adalah seorang

tabi'in, anak Abu Musa Al Asy'ari. Nama Abu Bardah adalah Amir. Ada juga yang menyebut Harits. Kesalahan dalam penulisan nama yang kami sebutkan ini valid. Yang Benar adalah Abu Bardah, seperti yang disebutkan Al Baihaqi dalam kitabnya, juga dari imam-imam ahli hadits lain. Nama ini disebut penulis di bagian depan karena dikira seorang sahabat. Ini jelas keliru.

Hukum: Pada bagian ini terdapat sejumlah masalah;

Pertama; selain imam, boleh melakukan shalat sunnah sebelum shalat Id dan juga setelahnya, baik di rumah, di jalan atau di tempat shalat sebelum imam tiba, namun bukan dengan niat shalat sunnah sebelum shalat Id. Ini sama sekali tidak makruh seperti yang disebutkan penulis di atas. Imam Asy-Syafi'i dan sahabat-sahabat kami menyatakan, tidak ada shalat sunnah sebelum ataupun setelah shalat Id, sebab Nabi ﷺ tidak shalat sunnah apapun baik sebelum ataupun setelah shalat Id.

Kedua; imam dianjurkan keluar ke tempat shalat tepat pada waktu pelaksanaan shalat. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, imam makruh shalat sunnah sebelum atau setelah shalat Id di tempat shalat, sebab andai ia shalat tentu orang-orang mengiranya sunnah, padahal bukan. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, juga tidak dianjurkan shalat tahiyat masjid, dan hal pertama yang dilakukan sesampainya di tempat shalat adalah shalat Id langsung karena sudah mencakup shalat tahiyat masjid. Dalilnya adalah hadits Abu Sa'id di atas.

Ketiga; bagi yang shalat Id, dianjurkan untuk pergi ke tempat shalat melalui suatu jalan dan pulang melalui jalan yang berbeda berdasarkan hadits di atas. Dianjurkan untuk melalui rute perjalanan yang paling jauh.

Fuqaha (ulama ahli fikih) berbeda pendapat, kenapa Nabi ﷺ pulang dan pergi melalui jalan yang berbeda. Salah satu pendapat menyatakan, Nabi ﷺ pergi ke tempat shalat melalui jalur yang paling panjang dan saat pulang juga melakukan hal yang sama di jalur yang berbeda, sebab pergi menuju tempat shalat Id lebih afdhal dari ketika pulang. Pendapat lain menyatakan, Nabi ﷺ membagikan sedekah di kedua rute jalan tersebut. Ada juga yang mengatakan, Nabi ﷺ membagikan sedekah di salah satu jalan hingga habis, setelah itu beliau menempuh jalan berbeda agar tidak ada yang meminta-minta kepada beliau sehingga terpaksa tidak beliau bagi.

Pendapat berbeda menuturkan, agar orang-orang yang tinggal di ke dua jalan melihat kaum muslimin yang bepergian ke tempat shalat. Pendapat lain menyatakan, agar kedua jalan menjadi saksi bagi Nabi ﷺ

Ada juga yang menyebutkan alasannya kenapa? Yaitu agar Nabi ﷺ bisa mengajari dan memberi fatwa untuk orang-orang yang tinggal di kedua jalan yang dilalui.

Pandangan berbeda menyatakan, agar orang-orang munafik marah karena syiar Islam terlihat. Yang lain menyebutkan, agar tidak ada orang munafik yang mengintai dan menyakiti Nabi ﷺ Pendapat berbeda menyebutkan, untuk menumbuhkan rasa optimis dengan merubah keadaan menuju ampunan, ridha dan semacamnya. Pendapat berbeda menyatakan, Nabi ﷺ pergi melalui jalan pertama dan diikuti oleh banyak sekali orang sehingga jalanan penuh sesak, setelah itu beliau kembali melalui jalan lain agar tidak terlalu bersesakan.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, mengingat hikmah kenapa Nabi ﷺ melalui dua jalan berbeda tidak kita ketahui, karena itu kita dianjurkan untuk melakukan hal yang sama, yaitu melalui dua jalan yang berbeda saat pergi dan pulang. Tidak ada perbedaan dalam anjuran ini. Jika kita tahu hikmahnya, dan hikmah tersebut bisa

kita ketahui pada seseorang, yang bersangkutan dianjurkan untuk menempuh dua jalan yang berbeda.

Sementara jika tidak ada hikmahnya pada seseorang, dalam hal ini ada dua pendapat masyhur;

Pertama, menurut pendapat paling *shahih* sesuai kesepakatan sahabat-sahabat kami, yang bersangkutan tetap dianjurkan untuk menempuh dua jalan yang berlainan. Pendapat ini dikemukakan oleh Abu Ali bin Abu Hurairah. Inilah pendapat yang dipastikan oleh penulis dan sebagian besar fuqaha lain sesuai perintah untuk meneladani Rasulullah ﷺ secara mutlak.

Kedua, yang bersangkutan tidak dianjurkan untuk itu, karena sebabnya tidak diketahui. Demikian pendapat yang dikemukakan Abu Ishaq.

Para pengusung pendapat pertama menanggapi pandangan Abu Ishaq ini; sebab ibadah mungkin tidak diketahui, namun asasnya tetaplah ada, seperti melempar jumrah, sa'i antara Shafa dan Marwah, dan ibadah-ibadah lain. Pendapat paling tepat terkait hikmah melalui dua jalan yang berbeda adalah pendapat pertama, yaitu saat pergi menempuh jalan yang paling jauh dan ketika pulang menempuh jalan yang paling dekat. Pendapat ini dibenarkan oleh Para ulama kami (madzhab Syafi'i).

Sementara Syaikh Abu Hamid Al Ghazali lebih menguatkan pendapat terakhir. Terkait pernyataan Imam Haramain dan lainnya bahwa hal tersebut bukan ibadah, pernyataan ini jelas keliru dan disalahkan oleh Para ulama kami (madzhab Syafi'i). Pulang ke rumah setelah shalat Id tetap mendapatkan pahala, sesuai pendapat *shahih* yang telah kami sebutkan pada pasal sebelumnya. Imam Asy-Syafi'i menyebutkan dalam *Al Umm*, saat pulang, Imam dianjurkan berhenti di tengah jalan, menghadap kiblat lalu berdoa. Asy-Syafi'i menyebutkan hadits terkait hal ini.

Pendapat Ulama tentang Shalat Sunnah Sebelum dan Setelah Shalat Id

Fuqaha sepakat, tidak ada shalat sunnah baik sebelum ataupun setelah shalat Id. Selanjutnya mereka berbeda pendapat, apakah makruh shalat sunnah sebelum dan setelah shalat Id. Madzhab Asy-Syafi'i; tidak makruh shalat sunnah sebelum ataupun setelah shalat Id, baik di rumah atau di tempat shalat untuk selain Imam. Pendapat ini dikemukakan oleh Anas bin Malik, Abu Hurairah, Rafi' bin Khadij, Suhail bin Sa'ad, Abu Burdah, Hasan Al Bashri dan saudaranya, Sa'ad bin Abu Hasan, Jabir bin Zaid, Urwah bin Zubair dan Ibnu Al Mundzir.

Fuqaha lain berpendapat, makruh shalat sunnah sebelum dan setelah shalat Id. Demikian yang dituturkan oleh Ibnu Al Mundzir dari Ali bin Abi Thalib, Ibnu Mas'ud, Hudzaifah, Ibnu Mar, Jabir dan Abdullah, Abdullah bin Abu Awfa, Masruq, Sya'bi, Dhahhak bin Muzahim, Salim bin Abdullah, Zuhri, Ibnu Juraij, Ma'mar dan Ahmad. Yang lain berpendapat, boleh shalat sunnah setelah shalat Id, tidak boleh sebelumnya. pendapat ini dituturkan Ibnu Al Mundzir dari Ibnu Mas'ud Al Badri dari kalangan sahabat, Alqamah, Aswad, Mujahid, Nakha'i, Ibnu Abi Laila, Sufyan Ats-Tsauri, Al Auza'i dan kalangan rasionalis. Al Bukhari menuturkan pendapat ini dalam kitab shahihnya dari Ibnu Abbas.

Fuqaha lain berpendapat, makruh shalat sunnah sebelum dan setelah shalat Id di tempat shalat, tidak makruh di tempat lain. Dalil kami adalah dalil yang dijadikan sandaran Imam Asy-Syafi'i, Ibnu Al Mundzir, penulis dan seluruh sahabat; menurut asal, shalat hukumnya boleh hingga ada larangan.

11. Asy-Syirazi berkata, "Shalat Id tanpa adzan dan iqamat, berdasarkan riwayat dari Ibnu Abbas ﷺ, ia berkata, "Aku menyaksikan shalat Id bersama Rasulullah ﷺ, Abu Bakar, Umar dan Utsman, mereka semua shalat sebelum khutbah, tanpa adzan tanpa iqamat.' Sunnahnya, diserukan '*Ash-Shalatu jami'ah*,'[4] berdasarkan riwayat dari Zuhri, ia menyeru dengan kalimat tersebut'."

Penjelasan:

Hadits Ibnu Abbas *shahih*, diriwayatkan Abu Daud dengan sanad *shahih* sesuai syarat Al Bukhari dan Muslim, hanya saja Abu Daud menyebutkan, "Umar atau Utsman." Al Bukhari dan Muslim meriwayatkan hadits ini dari Ibnu Abbas dan Jabir, keduanya berkata, "Shalat Idul Fitri dan Adha tidak ada adzannya."

Disebutkan dalam *Shahih Muslim*; diriwayatkan dari Jabir, "Aku turut shalat Id bersama Nabi ﷺ, beliau memulai dengan shalat sebelum khutbah, tanpa adzan tanpa iqamat." Diriwayatkan dari Jabir bin Samurah, "Aku turut shalat dua hari raya bersama Nabi ﷺ, bukan hanya sekali dua kali saja, tanpa adzan tanpa iqamat." HR. Muslim.

Riwayat dari Zuhri ini diriwayatkan oleh Asy-Syafi'i dengan sanad *dha'if mursal*. Asy-Syafi'i menyebutkan dalam *Al Umm*; seorang terpercaya mengabarkan kepada kami dari Zuhri, ia berkata, "Tidak ada adzan untuk shalat dua hari raya di masa Nabi ﷺ, Umar, dan Utsman, hingga Mu'awiyah membuat-buat hal tersebut (adzan dan iqamat untuk

---

[4] Di antara bid'ah terkait hal ini adalah mengumandangkan seruan tersebut dengan dilagukan, "*Ash-Shalatu jami'ah wal anwaru sathi'ah, shalatul 'id atsabakumullah.* (*Shalat berjamaah, sementara cahaya matahari memancar, shalatlah id, semoga Allah membrimu pahalah*)." Andai hanya sebatas mengumandangkan yang ada saja sesuai tuntunan sunnah, tentu lebih baik. Namun berbagai hal yang disunnahkan banyak ditambahi dan terasa indah bagi sebagian besar orang, hingga tanda-tanda sunnah hampir meredup karena tertutupi berbagai bid'ah yang tidak berdasar.

shalat Id) di Syam, Hajjaj juga membuat-buat hal tersebut di Madinah saat melintas di sana.

Zuhri menuturkan, "Nabi ﷺ memerintahkan seorang muadzin untuk mengumandangkan saat shalat Id, '*Ash-Shalatu jami'ah*'." Hadits *dha'if* ini tidak lagi diperlukan, cukup dengan menqiyaskan shalat Id dengan shalat kusuf, karena disebutkan dalam hadits-hadits *shahih*, di antara hadits Abdullah bin Amr bin Ash, ia berkata, "Saat terjadi gerhana matahari di masa Rasulullah ﷺ, diserukan, '*Ash-Shalatu jami'ah*'." Riwayat lain menyebutkan, "*Annash shalata jami'ah.*" HR. Al Bukhari dan Muslim.

Diriwayatkan dari Aisyah ra, "Terjadi gerhana matahari di masa Rasulullah ﷺ, kemudian beliau memerintahkan muadzin mengumandangkan, '*Ash-Shalatu jami'ah*'." HR. Al Bukhari dan Muslim.

Redaksi *yunada bihi* (kalimat tersebut diserukan), huruf *dal* pada *yunada* difathah. Redaksi "*Ash-Shalatu jami'ah*" keduanya beri'rab nashab, yang pertama sebagai *ighra`* dan yang kedua sebagai *hal* (kedaan).

Hukum: Asy-Syafi'i dan Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menjelaskan, shalat Id tanpa adzan tanpa iqamat. Inilah yang dinyatakan jumhur ulama dari kalangan sahabat, tabi'in dan generasi setelahnya. Inilah praktek kaum muslimin di berbagai penjuru wilayah Islam berdasarkan hadits-hadits *shahih* yang telah kami sebutkan sebelumnya. Ibnu Al Mundzir menyatakan, "Kami mendengar riwayat dari Ibnu Zubair, shalat Id ada adzan dan iqamatnya."

Hushain menuturkan, "Orang pertama yang mengumandangkan adzan untuk shalat Id adalah Ziyad."

Pendapat lain menyebutkan, yang pertama kali mengumandangkan adzan untuk shalat Id adalah Mu'awiyah. Ada juga yang menyebut nama lain.

Asy-Syafi'i dan sahabat-sahabat kami menyatakan, dianjurkan mengumandangkan "*Ash-Shalatu jami'ah*" berdasarkan alasan yang telah kami sebut sebelumnya, yaitu diqiyaskan dengan shalat kusuf.

Asy-Syafi'i menuturkan dalam *Al Umm*, "Aku menganjurkan Imam untuk memerintahkan muadzin mengumandangkan dalam shalat Id dan shalat-shalat jamaah lain, '*Ash-Shalatu jami'ah,*' atau '*Ash-Shalat,*' dan aku tidak memakruhkan jika muadzin mengumandangkan, '*Halumma ilash shalat (mari shalat),*' juga tidak apa-apa jika mengumandangkan, '*Hayya 'alash shalat (mari shalat),*' meski aku lebih suka jika kalimat-kalimat ini perlu dihindari karena termasuk kalimat-kalimat adzan, dan aku juga lebih suka jika seluruh kalimat-kalimat adzan dihindari. Apabila seseorang mengumandangkan adzan dan iqamat untuk shalat Id, aku memakruhkan hal itu, namun yang bersangkutan tidak wajib mengulang shalat Id yang telah dilakukan." Demikian penjelasan Asy-Syafi'i. Penulis kitab *Al'Uddah* menjelaskan, boleh hukumnya muadzin mengumandangkan, "*Hayya 'alash shalah,*" malah dianjurkan. Ad-Darimi menyatakan, makruh hukumnya muadzin mengumandangkan, "*Hayya 'alash shalat,*" karena termasuk kalimat-kalimat adzan. Yang benar adalah penuturan Imam Asy-Syafi'i; tidak makruh, meski yang lebih utama adalah menjauhi kalimat-kalimat adzan secara keseluruhan.

12. Asy-Syirazi berkata, "Shalat Id terdiri dari dua rakaat, berdasarkan perkataan Umar ﷺ, 'Shalat (Idul) Adha dua rakaat, shalat (Idul) fitri dua rakaat, shalat dalam perjalanan dua rakaat, dan shalat Jum'at dua rakaat, (itu

semua) sempurna, bukan qashar sesuai penjelasan nabi kalian ﷺ, dan sungguh merugi orang yang mengada-ada.'

Sunnahnya, shalat Id dilakukan secara berjamaah berdasarkan penukilan generasi khalaf dari generasi salaf. Sunnahnya, pada rakaat pertama takbir sebanyak tujuh kali selain takbiratul ihram dan takbir ruku, dan pada rakaat kedua takbir sebanyak lima kali tidak termasuk takbir qiyam (bangun dari sujud) dan takbir ruku berdasarkan riwayat Amr bin Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya, bahwa Rasulullah ﷺ takbir pada rakaat pertama shalat Idul Fitri sebanyak tujuh kali dan pada rakaat kedua lima kali, tidak termasuk takbir shalat (takbiratul ihram). Takbir-takbir dilakukan sebelum membaca, berdasarkan riwayat Katsir bin Abdullah dari ayahnya dari kakeknya, bahwa Nabi ﷺ takbir sebanyak tujuh kali para rakaat pertama shalat dua hari raya, dan pada rakaat kedua sebanyak lima kali sebelum membaca.'

Apabila seseorang tertinggal takbir-takbir shalat Id atau sebagiannya, ia tidak perlu mengganti, karena takbir ini adalah zikir sunnah yang kesempatannya sudah terlewat, sehingga yang bersangkutan tidak perlu mengqadhanya, sama seperti doa istiftah.

Asy-Syafi'i menyebutkan dalam pendapat lama; yang bersangkutan harus mengqadhanya, sebab kesempatan takbir-takbir ini adalah ketika masih berada pada posisi berdiri, dan si makmum ini menjumpai kesempatan tersebut. Pendapat Asy-Syafi'i ini tidak berarti.

Sunnahnya, setiap kali takbir mengangkat tangan, berdasarkan riwayat bahwa Umar ؓ mengangkat kedua tangan setiap kali takbir shalat Id. Setiap kali usai takbir

dianjurkan disela selama waktu membaca satu ayat untuk membaca zikir, berdasarkan riwayat bahwa Walid bin Uqbah pada suatu hari pergi menemui Abdullah bin Hudzaifah dan Al Asy'ari, ia berkata, "Esok hari sudah hari Id, bagaimana cara takbirnya?' Abdullah bin Mas'ud menjawab, 'Bacalah takbir, tahmid, shalawat untuk Nabi ﷺ, berdoa, dan bertakbir, lakukan seperti itu pada setiap kali takbir.'

Al Asy'ari dan Hudzaifah kemudian berkata, "Benar apa yang dikatakan Abdullah bin Mas'ud.' Sunnahnya, setelah Al Fatihah membaca surah Qaf dan *Iqtarabatis Sa'atu* (Al Qamar), berdasarkan riwayat Abu Waqid Al-Laitsi, saat shalat Idul Fitri dan Adha, Rasulullah ﷺ membaca surah Qaf dan *Iqtarabatis Sa'atu* (Al Qamar). Sunnahnya, bacaan shalat Idul Fitri dan Adha dibaca keras, karena seperti itulah generasi khalaf menukil dari generasi salaf'."

Penjelasan:

Hadits Umar "Shalat Idul Adha dua rakaat," dan seterusnya hadits *hasan*, diriwayatkan oleh Ahmad bin Hanbal, An-Nasa`i dan lainnya. Hadits ini sudah dijelaskan sebelumnya di akhir bab shalat Jum'at, shalat bagi musafir, dan kapan mengqashar serta menyempurnakan shalat berlaku. Hadits Amr bin Syu'aib di atas *shahih*, diriwayatkan Abu Daud dan lainnya melalui sejumlah *sanad hasan*.

At-Tirmidzi menyebutkan dalam *Al 'Ilal*, "Aku menanyakan masalah ini kepada Al Bukhari, ia menjelaskan, 'Dalam masalah ini, tidak ada hadits yang lebih *shahih* dari hadits Amr bin Syu'aib.' Dan inilah pendapat aku'." Penjelasan At-Tirmidzi ini perlu mendapat kritikan, karena Katsir[5] bin Abdullah adalah perawi *dha'if*, dinyatakan *dha'if* oleh mayoritas ahli hadits.

---

[5] Saya jelaskan, ada juga sebagian ahli hadits menyebut Katsir bin Abdullah pendusta, seperti Abu Dawud. ia menyatakan terkait Katsir ini, "Ia adalah salah

Redaksi penulis "Umar mengangkat kedua tangan setiap kali takbir shalat Id" Al Baihaqi menyatakan, "Kami meriwayatkannya dalam hadits *mursal*." Ini adalah pendapat Atha` bin Abu Rabbah. Al Baihaqi meriwayatkan hadits ini dalam *As-Sunan Al Kabir* dari Umar ﷺ dengan sanad *dha'if* dan terputus.

Redaksi "Al Walid bin Uqbah pergi menemui Abdullah dan Hudzaifah," atsar ini diriwayatkan oleh Al Baihaqi dengan *sanad hasan*, hanya saja riwayat Al Baihaqi tidak menyebutkan, "Al Asy'ari dan Hudzaifah kemudian berkata, "Benar apa yang dikatakan Abdullah bin Mas'ud'." Hadits Abu Waqid di atas diriwayatkan Imam Muslim. Kakek Katsir bin Abdullah adalah Amr bin Auf Al Anshari,[6] seorang sahabat, wafat di Madinah di era terakhir khilafah Mu'awiyah.

Al Walid yang dimaksud adalah Abu Wahab Al Walid bin Uqbah bin Abu Mu'ith. Nama ayah Mu'ith adalah Aban bin Abu Amr bin Umaiyah bin Abdu Syimas bin Abdi Manaf Al Qurasy Al Umawi, seorang sahabat, ia adalah saudara seibu Utsman bin Affan, masuk islam dalam peristiwa penaklukan Makkah.

Nama Abu Waqid adalah Harits bin Auf, ada juga yang menyebut Harits bin Malik, yang lain menyebut Auf bin Harits. Ia turut serta dalam perang Bakar, Yarmuk dan Jabiyah, meninggal dunia di Makkah pada tahun 68 Hijriyah dalam usia tujuhpuluh lima tahun, dimakamkan di areal pemakaman kaum Muhajirin.

Redaksi penulis "karena takbir ini adalah zikir sunnah yang kesempatannya sudah terlewat, sehingga yang bersangkutan tidak perlu

---

satu tiang dusta." Asy-Syafi'i juga mengkritik tajam haditsnya. Ibnu Hibban menyatakan, "Ia meriwayatkan hadits-hadits palsu dari ayahnya dari kakeknya.".

[6] Ia adalah seorang sahabat dari kabilah Muzanni, masuk islam sejak awal. Salah satu riwayat menyebutkan, ia datang bersama Nabi ﷺ di Madinah. Peperangan pertama yang ia ikuti adalah perang Khandaq. Ia punya rumah di Madinah. Ia bukan Amr bin Auf Al Badri. Perlu diperhatikan, karena riwayat ini tidak diberi penjelasan ataupun ulasan. (Penerbit)

mengqadhanya, sama seperti doa istiftah," bacaan sunnah mengecualikan bacaan Al Fatihah ketika lupa, atau menjumpai imam setelah usai membaca Al Fatihah. Redaksi "sama seperti doa istiftah," artinya ketika orang yang shalat sendirian memulai langsung dengan membaca Al Fatihah, ia tidak perlu membaca doa istiftah setelah itu.

Sementara bagi makmum, ketika menjumpai imam telah usai membaca Al Fatihah dan mulai membaca surah, ia harus membaca Al Fatihah selama tidak khawatir ketinggalan imam rukuk. Demikian yang dinyatakan Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan disepakati oleh sahabat-sahabat kami. Qiyas yang disebutkan Asy-Syafi'i ini tertolak karena dua alasan;

Pertama; tidak sama seperti inti permasalahan yang kita bahas. Qiyas tersebut hanya sama seandainya makmum menjumpai imam tengah membaca Al Fatihah.

Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* menyebutkan, dalam kondisi seperti ini, si makmum harus membaca Al Fatihah.

Kedua; qiyas ini tidak berlaku bagi orang yang tidak membaca surah Al Jumu'ah pada rakaat pertama, karena yang bersangkutan harus membaca Al Jumu'ah dan Al Munafiqun pada rakaat kedua sesuai kesepakatan, juga bagi orang yang tidak membaca *ta'awwudz* pada rakaat pertama dan kita katakan bacaan *ta'awwudz* hanya untuk rakaat pertama, dalam hal ini si makmum yang bersangkutan harus membacanya pada rakaat kedua. Makmum masbuq ketika menjumpai dua rakaat bersama imam, ia harus membaca surah di kedua rakaat tersebut menurut pendapat yang tepat dan tertera dalam tulisan-tulisan Asy-Syafi'i, di samping kami juga berpendapat, si makmum tidak perlu membaca surah pada rakaat terakhir. Sementara sahabat-sahabat kami menyatakan, si makmum harus membaca surah Al Jumu'ah karena ia ketinggalan surah ini pada rakaat pertama bersama imam. *Wallahu a'lam.*

Hukum: Shalat Id terdiri dari dua rakaat berdasarkan ijma." Tata cara shalat Id secara detail sama seperti shalat lain pada umumnya, seperti itu juga dengan sunah-sunahnya, dan cara-caranya juga sama seperti shalat lain, serta diniatkan untuk shalat Id. Ini batas minimal untuk shalat Id. Untuk ukuran sempurnanya adalah dengan membaca doa istiftah setelah takbiratul ihram, selanjutnya pada rakaat pertama bertakbir sebanyak tujuh kali tidak termasuk takbiratul ihram dan takbir ruku, dan pada rakaat kedua takbir sebanyak lima kali tidak termasuk takbiratul ihram, takbir bangun dari sujud dan takbir ruku."

Al Muzanni menjelaskan, takbir pada rakaat pertama sebanyak enam kali. Ar-Rafi'i meriwayatkan pendapat *nyeleneh* yang menyebutkan bahwa doa istiftah dibaca setelah takbir-takbir ini. Yang benar adalah pendapat pertama. Inilah yang masyhur dalam *nash-nash* Imam Asy-Syafi'i, dan inilah pendapat yang dipastikan oleh mayoritas fuqaha.

Asy-Syafi'i dan sahabat-sahabat kami menyatakan, di antara takbir harus disela selama waktu seukuran membaca satu ayat Al Qur`an, tidak terlalu lama pun tidak terlalu singkat. Selama jeda waktu ini membaca tahlil, takbir, tahmid dan tamjid. Demikian *nash* Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan *Mukhtashar Al Muzanni*, hanya saja dalam *Al Umm* tidak menyebut bacaan tamjid.

Mayoritas sahabat-sahabat kami menyatakan, setiap kali usai takbir membaca, "سُبْحَانَ اللهِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ وَلاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَاللهُ أَكْبَرُ," (segala puji bagi Allah, tiada ilah yang berhak disembah selain Allah, Allah Maha Besar), dan boleh ditambah.

Ash-Shaidalani meriwayatkan dari sebagian sahabat-sahabat kami, setiap kali usai takbir membaca, لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيْكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ بِيَدِهِ الْخَيْرُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْئٍ قَدِيْرٌ "Tiada ilah yang berhak disembah selain Allah semata, tiada sekutu bagi-Nya, bagi-Nya kerajaan

dan pujian, di tangan-Nya terdapat segala kebaikan, Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu".

Ibnu Shibagh menyatakan, "Andai mengucapkan seperti yang biasa dibaca orang-orang pada umumnya tentu lebih baik, yaitu, اللهُ أَكْبَرُ كَبِيْرًا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ كَثِيْرًا وَسُبْحَانَ اللهِ بُكْرَةً وَأَصِيْلاً وَصَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كَثِيْرًا '*Allah Maha Besar, segala puji hanya bagi Allah, Maha Suci Allah pada pagi dan petang hari, semoga Allah melimpahkan shalawat dan salam yang banyak kepada Muhammad dan keluarganya*'."

Imam Abu Abdullah Muhammad bin Abdullah bin Mas'ud Al Mas'udi, salah satu sahabat kami sekaligus penulis kitab *Al Qaffal* menuturkan, bacaan setelah takbir adalah, سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ تَبَارَكَ اسْمُكَ وَتَعَالَى جَدُّكَ وَ جَلَّ ثَنَاؤُكَ وَ لاَ إِلَهَ غَيْرُكَ "Maha Suci Engkau ya Allah dan dengan memuji-Mu, Maha Suci nama-Mu, Maha Tinggi keluhuran-Mu, Maha Luhur pujian-Mu, tiada ilah yang berhak disembah selain-Mu".

Doa ini tidak dibaca setelah takbir ketujuh (pada rakaat pertama) dan kelima (pada rakaat kedua), yang dibaca setelah takbir ketujuh adalah *ta'awwudz* (pada rakaat pertama), seperti itu pula setelah takbir kelima (pada rakaat kedua), meski kami berpendapat bacaan *ta'awwudz* dibaca di setiap rakaat, dan inilah yang tepat.

Doa tersebut juga tidak dibaca antara takbiratul ihram dan takbir tambahan pertama, juga tidak dibaca pada rakaat kedua sebelum takbir tambahan pertama di antara lima kali takbir yang dilakukan. Inilah pandangan madzhab. Imam Haramain menjelaskan, doa tersebut dibaca antara takbiratul ihram dan takbir tambahan pertama, juga dibaca pada rakaat kedua sebelum takbir tambahan pertama di antara lima kali takbir yang dilakukan. Yang benar adalah pendapat madzhab, karena dalil-dalil yang ada sesuai dengan pandangan madzhab. Inilah yang dipastikan oleh sahabat-sahabat kami dalam berbagai jalur riwayat.

Asy-Syafi'i menyatakan dalam *Al Umm*, "Aku memakruhkan jika takbir-takbir tambahan disambung secara langsung tanpa adanya jeda. Setelah membaca *ta'awwudz* dilanjutkan membaca Al Fatihah kemudian surah Qaf, dan pada rakaat pertama setelah Al Fatihah membaca *iqtarabatis sa'atu* (Al Qamar), juga membaca surah Al Al'la dan Al Ghaasyiyah berdasarkan riwayat dalam *shahih* Muslim dari Nu'man bin Basyir, bahwa Rasulullah ﷺ membaca *sabbihisma rabbikal a'la* dan *hal ataka haditsul ghatsiyah*. Keduanya sunnah. *Wallahu a'lam*.

Saat melakukan takbir-takbir tambahan, dianjurkan mengangkat kedua tangan sejajar pundak, dan meletakkan tangan kanan di atas tangan kiri setiap kali takbir. Ar-Rafi'i menyatakan, "Penjelasan dalam *Al 'Uddah* mengisyaratkan tidak seperti itu."

Asy-Syafi'i menjelaskan dalam *Al Umm*, "Aku memakruhkan apabila tangan tidak diangkat untuk seluruh takbir-takbir tambahan, atau sebagiannya. Andai ada yang ragu tentang bilangan takbir, yang harus diterapkan adalah yang paling kecil, diqiyaskan pada bilangan rakaat shalat. Andai seseorang takbir sebanyak delapan kali dan ragu, apakah sudah berniat takbiratul ihram pada salah satunya atau belum? Shalatnya tidak sah." Demikian pernyataan Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan disepakati oleh sahabat-sahabat kami, sebab menurut asal, kasus seperti itu tidak ada. Misalkan seseorang ragu pada saat takbir, apakah berniat takbiratul ihram, ia harus menjadikan takbir tersebut sebagai takbir terakhir dan mengulangi lagi takbir-takbir tambahan.

Andai seseorang shalat diimami orang yang hanya bertakbir sebanyak tiga atau enam kali. Dalam hal ini ada dua pendapat;

Pertama, ia harus takbir sebanyak tujuh kali pada rakaat pertama dan lima kali pada rakaat kedua, seperti halnya jika imam tidak membaca *ta'awwudz* dan semacamnya.

Kedua, dan yang paling *shahih*; tidak boleh menambahi takbir lagi agar tidak menyalahi imam. Andai seseorang tidak melakukan

takbir-takbir tambahan baik disengaja atau lupa kemudian tidak sujud sahwi, shalatnya tetap sah, hanya saja makruh jika takbir-takbir tambahan tidak dilakukan secara keseluruhan, atau salah satunya. Demikian yang dinyatakan Asy-Syafi'i dalam *Al Umm.* Umat sepakat, bacaan dan takbir-takbir tambahan dalam shalat Id dibaca keras, sementara doa-doa di antara takbir dibaca lirih.

Misalkan seseorang lupa takbir-takbir tambahan dalam shalat Id pada salah satu rakaat, setelah itu baru ingat pada saat ruku atau setelahnya; shalatnya harus diteruskan, tidak perlu melakukan ataupun menqadha takbir-takbir tambahan. Jika ia kembali berdiri untuk melakukan takbir-takbir tambahan, shalatnya batal jika yang bersangkutan tahu perbuatan tersebut tidak boleh. Namun jika tidak tahu, shalatnya tetap sah. Namun jika teringat pada saat sebelum ruku, entah saat membaca surah atau setelahnya, dalam hal ini ada dua pendapat. Menurut pendapat yang tepat (pendapat Asy-Syafi'i yang baru); tidak perlu dilakukan karena kesempatannya sudah lewat, kesempatan takbir-takbir tambahan adalah sebelum membaca. Sementara menurut pendapat lama; takbir-takbir tambahan dilakukan, baik yang bersangkutan baru ingat pada saat membaca surah ataupun setelahnya selama belum ruku.

Menurut Asy-Syafi'i, kesempatan takbir-takbir tambahan adalah pada saat berdiri, dan dalam contoh kasus ini yang bersangkutan masih berada dalam posisi berdiri. Berdasarkan pendapat lama, andai yang bersangkutan baru ingat saat membaca Al Fatihah, bacaan Al Fatihah dihentikan dan melakukan takbir-takbir tambahan, setelah itu memulai Al Fatihah lagi dari awal. Andai baru ingat setelah usai membaca Al Fatihah, ia harus melakukan takbir-takbir tambahan kemudian memulai lagi Al Fatihah dari awal.

Ada pendapat *syadz* (nyeleneh) terkait hal ini yang dituturkan Ar-Rafi'i; yang bersangkutan wajib memulai Al Fatihah dari awal lagi. Yang

benar adalah pendapat pertama. Inilah pendapat yang dipastikan oleh jumhur, dinyatakan Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) sepakat, apabila seseorang tidak melakukan takbir-takbir tambahan hingga membaca *ta'awwudz* namun belum memulai bacaan Al Fatihah, ia harus melakukan takbir-takbir tambahan, karena kesempatan takbir-takbir ini adalah sebelum membaca. Mendahulukan takbir-takbir tambahan sebelum membaca *ta'awwudz* adalah sunnah, bukan syarat.

Andai yang bersangkutan menjumpai imam tengah membaca Al Fatihah, atau takbir beberapa kali, maka menurut pendapat baru Imam Asy-Syafi'i, ia tidak perlu melakukan takbir-takbir tambahan yang tertinggal, sementara menurut pendapat lama ia harus takbir.

Andai yang bersangkutan menjumpai imam tengah ruku, ia harus ruku bersama imam, tidak perlu melakukan takbir-takbir tambahan berdasarkan kesepakatan. Misalkan yang bersangkutan menjumpai imam pada rakaat kedua, ia harus takbir lima kali bersama imam menurut pendapat baru. Jika ia berdiri untuk rakaat kedua setelah imam salam, ia harus takbir sebanyak lima kali.

Shalat Id disunnahkan secara berjamaah. Ini disepakati berdasarkan hadits-hadits *shahih* masyhur. Andai dilakukan sendirian, menurut madzhab shalatnya tetap sah. Dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat, penulis menyebut masalah ini di akhir bab shalat Id. Insya Allah akan kami jelaskan di bagiannya nanti.

Pendapat Ulama Tentang Jumlah Takbir-takbir Tambahan

Telah disebutkan sebelumnya, menurut madzhab kami pada rakaat pertama takbir tujuh kali dan pada rakaat kedua takbir lima kali. Demikian yang dituturkan Al Khaththabi dalam *Ma'alim as-Sunan* dari sebagian besar ulama, juga diriwayatkan penulis *Al Hawi* dari sebagian

besar sahabat dan tabi'in. Dari kalangan sahabat; Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Abu Hurairah, Abu Sa'id Al Khudri, dan dari kalangan tabi'in; Yahya Al Anshari, Zuhri, Malik, Al Auza'i, Ahmad dan Ishaq. Al Muhamili meriwayatkannya dari Abu Bakar Ash-Shiddiq, Umar, Ali, Zaid bin Tsabit dan Aisyah. Al Abdari meriwayatkannya dari Laits, Abu Yusuf dan Daud.

Fuqaha lain berpendapat, takbir sebanyak tujuh kali di setiap rakaat. Pendapat ini diriwayatkan Ibnu Al Mundzir dari Ibnu Abbas, Mughirah bin Syu'bah, Anas bin Malik, Sa'id bin Musayyib dan Nakha'i. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) meriwayatkan dari Malik, Ahmad, Abu Tsaur dan Al Muzanni; pada rakaat pertama takbir sebanyak enam kali, dan para rakaat kedua sebanyak lima kali. Ibnu Mas'ud menyatakan, pada rakaat pertama sebanyak lima kali takbir dan pada rakaat kedua takbir empat kali. Seperti itu juga yang diriwayatkan At-Tirmidzi dari Ibnu Mas'ud.

Yang lain meriwayatkan dari Ibnu Mas'ud; di setiap rakaat takbir sebanyak tiga kali. Ini madzhab Abu Hanifah. Ibnu Al Mundzir meriwayatkannya dari Ibnu Mas'ud, Hudzaifah, Abu Musa dan Uqbah bin Amr. Diriwayatkan dari Hasan Al Bashri; pada rakaat pertama takbir sebanyak lima kali, dan pada rakaat kedua sebanyak tiga kali. Juga diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud, Hudzaifah bin Yaman, Abu Musa Al Asy'ari dan Ibnu Zubair; empat kali takbir di setiap rakaat. Diriwayatkan dari Hasan Al Bashri; pada rakaat pertama takbir sebanyak tiga kali, dan dua kali pada rakaat kedua.

Pendapat Abu Hanifah dan fuqaha lain yang sefaham didasarkan pada riwayat bahwa Sa'id bin Ash bertanya kepada Abu Musa dan Hudzaifah, bagaimana Rasulullah ﷺ bertakbir dalam shalat Idul Adha dan Idul Fitri? Abu Musa menjawab, "Beliau takbir sebanyak empat kali, seperti takbir shalat jenazah." Hudzaifah bilang, "Yang dikatakan Abu Musa benar." HR. Abu Daud dengan sanad yang di dalamnya ada

perawi *dha'if.* Al Baihaqi mengisyaratkan hadits ini *dha'if* dan syadz, di samping menyalahi riwayat perawi-perawi terpercaya. Menurut riwayat masyhur, atsar di atas hanya sampai Ibnu Mas'ud (*mauquf*).

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) bersandar pada hadits Amr bin Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya, bahwa Rasulullah ﷺ takbir sebanyak tujuh kali pada rakaat pertama dan lima kali pada rakaat kedua.[7] HR. Abu Daud dan lainnya, dan dinyatakan *shahih* seperti telah dijelaskan sebelumnya.

Penjelasan yang sama juga diriwayatkan dari sejumlah sahabat dari Nabi ﷺ HR. Abu Daud dan lainnya. Tanggapan untuk hadits pendapat pertama; hadits tersebut *dha'if* seperti telah dijelaskan di atas, meski para perawinya lebih banyak, lebih hafal dan lebih *shahih*, juga meski ada tambahannya. *Wallahu a'lam.*

Pendapat Ulama Tentang Posisi Takbir

Telah disebutkan sebelumnya, madzhab kami takbir-takbir tambahan ada di antara doa istiftah dan bacaan *ta'awwudz.* Inilah pandangan ulama secara keseluruhan, kecuali Abu Hanifah. Ia menyatakan, pada rakaat kedua membaca terlebih dahulu setelah itu baru takbir-takbir tambahan, dilanjutkan takbir ruku." Ibnu Shibagh dan lainnya meriwayatkan dari Abu Yusuf, ia membaca *ta'awwudz* sebelum takbir-takbir tambahan agar bacaan *ta'awwudz* bersambung dengan doa istiftah.

Syaikh Abu Hamid meriwayatkan dari Muhammad, ia bertakbir kemudian membaca doa istiftah dan dilanjutkan bacaan *ta'awwudz.* Pendapat Abu Hanifah didasarkan pada riwayat dari Ibnu Mas'ud dan

---

7 Hadits ini juga diriwayatkan Ahmad dalam musnadnya dan Ibnu Majah. Ahmad berkata, "Inilah pendapat saya." Al-'Iraqi berkata, "Sanadnya bagus." At-Tirmidzi menukil dalam *al-'Ilal* dari Al Bukhari, ia berkata, "Hadits ini shahih."

Hudzaifah, bahwa Nabi ﷺ takbir sebanyak empat kali dalam shalat Id seperti takbir shalat jenazah, beliau menyambung antara bacaan Al Fatihah dan surah tanpa jeda.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) bersandar pada hadits Katsir bin Abdullah yang disebutkan penulis dalam matan kitab, dan hadits lain yang tertera dalam Sunan Abu Daud dari satu sisi, juga hadits-hadits lain. Hadits yang dijadikan hujah Abu Hanifah hadits *dha'if* atau batil. Pernyataan Abu Yusuf di atas tidak bisa diterima, sebab *ta'awwudz* disyariatkan untuk membaca Al Qur`an, *ta'awwudz* mengikuti bacaan Al Qur`an, karena itu harus disambung tanpa jeda. *Wallahu a'lam.*

Pendapat Ulama Tentang Mengangkat Kedua Tangan dalam Takbir-takbir Tambahan

Madzhab (pendapat) kami; dianjurkan mengangkat kedua tangan saat takbir-takbir tambahan dan dianjurkan membaca doa. Pendapat ini dikemukakan Atha`, Al Auza'i, Abu Hanifah, meriwayatkan, Ahmad, Daud dan Ibnu Al Mundzir. Sementara itu Malik, Tsauri, Ibnu Abi Laila dan Abu Yusuf berpendapat, kedua tangan hanya diangkat saat takbiratul ihram saja.

Pendapat Ulama Tentang Bacaan di Antara Takbir-takbir Tambahan

Telah disebutkan sebelumnya, madzhab kami; dianjurkan membaca doa di antara takbir-takbir tambahan. Inilah pendapat Ibnu Mas'ud, Ahmad dan Ibnu Al Mundzir. Sementara Malik dan Al Auza'i berpendapat, tidak membaca doa apapun. Madzhab kami; doa istiftah dalam shalat Id dibaca sebelum takbir-takbir tambahan. Al Auza'i berpendapat, doa istiftah dibaca setelah takbir-takbir tambahan.

Terkait bacaan *ta'awwudz*, madzhab kami; dibaca setelah takbir-takbir tambahan, sebelum membaca Al Fatihah. Inilah pendapat Ahmad, dan Muhammad bin Hasan. Abu Yusuf berpendapat, *ta'awwudz* dibaca setelah doa istiftah sebelum takbir-takbir tambahan.

Pendapat Ulama Tentang Orang yang Lupa Takbir-takbir Tambahan Hingga Saat Membaca Al Faatihah atau Surat

Telah disebutkan sebelumnya, madzhab kami yang baru dan tepat; takbir-takbir tambahan sudah terlewat, yang bersangkutan tidak perlu mengulang lagi. Pendapat ini dikemukakan Ahmad bin Hanbal, Hasan bin Ziyad Al-Lu`lu`i sahabat Abu Hanifah. Sementara menurut pendapat lama; yang bersangkutan harus melakukan takbir-takbir tambahan se lama belum ruku." Pendapat ini dikemukakan Abu Hanifah dan Malik.

13. Asy-Syirazi berkata, "Sunnahnya, setelah usai shalat imam menyampaikan khutbah berdasarkan riwayat Ibnu Umar ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ, setelah itu Abu Bakar ﷺ shalat Id sebelum berkhutbah.

Dianjurkan berkhutbah di atas mimbar berdasarkan riwayat Jabir ﷺ, ia berkata, "Aku turut serta shalat Idul Adha bersama Nabi ﷺ, setelah usai berkhutbah, beliau turun dari atas mimbar.' Mengucapkan salam kepada para jamaah saat menghadap ke arah mereka, seperti yang kami jelaskan tentang khutbah Jum'at.

Pertanyaannya, apakah perlu duduk sebelum khutbah? Dalam hal ini ada dua pendapat;

***Pertama*; tidak perlu duduk, karena duduk dalam khutbah Jum'at hanya dilakukan hingga muadzin usai**

mengumandangkan adzan, dan dalam shalat Id tidak ada adzan tidak ada iqamat.

Kedua; duduk. Inilah penjelasan yang tertera dalam *Al Umm*, karena duduk dimaksudkan untuk istirahat. Khutbah disampaikan dua kali, di antaranya dijeda dengan duduk singkat. Juga boleh khutbah disampaikan dengan duduk, berdasarkan riwayat Abu Sa'id Al Khudri bahwa Rasulullah ﷺ khutbah shalat Id di atas kendaraan. Alasan lain; karena shalat Id boleh dilakukan dengan duduk, maka khutbah Id juga boleh dilakukan dengan duduk, berbeda dengan shalat Jum'at.

Khutbah pertama dianjurkan dimulai dengan sembilan kali takbir dan tujuh kali takbir pada khutbah kedua, berdasarkan riwayat Ubaidullah bin Abdullah bin Utbah bin Mas'ud, ia berkata, "Itu sunnah.' Tata cara khutbah selanjutnya mengikuti tata cara khutbah Jum'at seperti yang telah kami jelaskan sebelumnya dalam bab shalat Jum'at, seperti menyebut nama Allah ﷻ, nama Rasulullah ﷺ, menyampaikan wasiat takwa kepada Allah ﷻ dan membaca Al Qur`an. Saat shalat Idul Fitri, khatib menyampaikan tentang zakat fitrah kepada jamaah, dan saat shalat Idul Adha, khatib menyampaikan tentang sedekah hewan kurban, sebab Nabi ﷺ menyampaikan dalam khutbahnya, '*Jangan ada yang menyembelih (kurban) hingga shalat (Id terlebih dahulu.*'

Jamaah dianjurkan mendengarkan khutbah, berdasarkan riwayat dari Ibnu Mas'ud,[8] ia berkata di hari Id,

---

[8] Sebagian salinan kitab *Al Muhadzdzab* menyebutkan; Abu Mas'ud Al Badri. Pensyarah tidak menyebut hadits tersebut di sini, saya juga tidak menemukan hadits ini di sejumlah kitab hadits yang saya punya. Riwayat Abu Daud, An-Nasa`i

'Barangsiapa turut menghadiri shalat (Id) bersama kami, jangan pulang terlebih dahulu hingga mendengarkan khutbah.' Jika ada yang datang sementara imam tengah menyampaikan khutbah; jika shalat Id dilaksanakan di tanah lapang, ia harus mendengarkan khutbah dan tidak perlu shalat Id, sebab khutbah merupakan salah satu sunnah shalat Id dan dikhawatirkan akan ketinggalan khutbah jika yang bersangkutan shalat Id, karena itu mendengarkan khutbah lebih utama.

Sementara jika shalat Id dilaksanakan di masjid, dalam hal ini ada dua pendapat;

Pertama; yang bersangkutan harus shalat tahiyat masjid dan tidak perlu shalat Id. Pendapat ini dikemukakan Abu Ali bin Abu Hurairah, karena imam belum menyelesaikan salah satu sunnah shalat Id (khutbah), sehingga yang bersangkutan tidak boleh menyibukkan diri dengan mengqadha shalat Id.

Kedua, Abu Ishaq Al Marwazi berpendapat, ia harus shalat Id karena lebih penting dari tahiyat masjid dan *malah* lebih ditekankan. Jika ia shalat Id, shalat tahiyat masjid gugur. Dengan demikian, menyibukkan diri dengan shalat Id lebih utama, seperti halnya jika yang bersangkutan datang sementara masih memiliki tanggungan shalat wajib'."

Penjelasan:

Hadits Ibnu Umar diriwayatkan Al Bukhari dan Muslim, hadits Jabir diriwayatkan Al Bukhari dan Muslim secara makna, matan riwayat

---

dan Ibnu Majah dari Abdullah bin Sa`ib ﷺ. menyebutkan, ia berkata, "Aku turut hadir dalam shalat 'id bersama Rasulullah ﷺ, seusai shalat, beliau bersabda, "*Kami akan menyampaikan khutbah, bagi yang ingin duduk untuk mendengarkan khutbah silahkan duduk, dan bagi yang ingin pergi silahkan pergi.*"

Al Bukhari dan Muslim sebagai berikut; Jabir berkata, "Nabi ﷺ berdiri di hari Idul Fitri kemudian memulai shalat setelah itu berkhutbah, seusai khutbah beliau turun kemudian mendatangi jamaah wanita, beliau memberi mereka nasehat.' Turun maksudnya turun dari mimbar.

Hadits Ubaidullah diriwayatkan Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dengan sanad *dha'if*. Karena *dha'if*, hadits ini tidak bisa dijadikan hujah menurut pendapat yang *shahih*, sebab Ubaidullah adalah seorang tabi'in, dan tabi'in ketika mengucapkan, "Termasuk bagian dari sunnah demikian dan demikian," dalam hal ini ada dua pendapat di kalangan ulama madzhab Syafi'i kami, seperti dituturkan oleh Al Qadhi Abu 'Iyadh.

Pendapat paling tepat dan masyhur; atsar tersebut tingkatannya *mauquf* (hanya sampai pada sahabat). Kedua; derajat atsar tersebut *marfu'* dan *mursal*. Jika kita bilang *mauquf*, berarti yang disampaikan adalah perkataan seorang sahabat yang tidak tersebar luas, sehingga tidak bisa dijadikan hujah menurut pendapat yang *shahih*, seperti sudah dijelaskan sebelumnya. Sementara jika kita bilang *marfu'* (sanadnya terhubung hingga Rasulullah ﷺ), berarti atsar tersebut *mursal*, tidak bisa dijadikan hujah.

Redaksi penulis (Asy-Sirazi) "sebab Nabi ﷺ menyampaikan dalam khutbahnya, '*Jangan ada yang menyembelih (kurban) hingga shalat (Id terlebih dahulu'*," riwayat ini tertera dalam kitab *Ash-Shahihain* secara makna dari riwayat Barra` bin Azib dan Jundub bin Abdullah ﷺ.

Hukum : Setelah shalat Id, imam disunnahkan khutbah dua kali di atas mimbar, setelah naik mimbar dan menghadap ke arah jamaah, imam mengucapkan salam kemudian jamaah menjawab salam imam, seperti dalam khutbah Jum'at sebelumnya. Setelah itu imam menyampaikan dua kali khutbah seperti khutbah Jum'at, semua rukun dan tata caranya sama, hanya saja untuk khutbah Id tidak disyaratkan

harus berdiri, boleh disampaikan dengan duduk atau berbaring meski mampu berdiri, namun lebih baik dengan berdiri. Disunnahkan memisah dua khutbah dengan duduk singkat seperti dalam khutbah Jum'at.

Pertanyaannya, apakah imam dianjurkan duduk sebelum memulai khutbah begitu sudah berada di atas mimbar seperti halnya pada khutbah Jum'at? dalam hal ini ada dua pendapat, keduanya disebutkan dalam matan kitab (*Al Muhadzdzab*). Menurut paling tepat berdasarkan kesepakatan sahabat-sahabat kami; dianjurkan duduk. Inilah yang tertera dalam *Al Umm*. Penulis menyebutkan semua dalil poin-poin di atas.

Teks-*nash* Imam Asy-Syafi'i sejalur dengan pandangan sahabat-sahabat kami, yaitu imam dianjurkan mengumandangkan takbir sebanyak sembilan kali secara berselang pada khutbah pertama, dan tujuh kali pada khutbah kedua. Asy-Syafi'i dan sahabat-sahabat kami menyatakan, boleh juga disisipi dengan bacaan-bacaan tahmid dan tahlil di antara bacaan takbir. Ar-Rafi'i menyebutkan pendapat lain; tata cara takbir-takbir ini sama seperti tata cara takbir-takbir *musal* dan *muqayyad* yang akan kami jelaskan berikutnya, insya Allah ﷻ

Perlu diketahui, takbir-takbir ini bukan khutbah itu sendiri, hanya sebagai mukadimah saja. Asy-Syafi'i dan sebagian besar sahabat-sahabat kami menyebutkan, takbir-takbir ini bukanlah khutbah itu sendiri, hanya sebagai mukadimah saja. Al Bandaniji menjelaskan, sebelum menyampaikan khutbah pertama, imam bertakbir sebanyak sembilan kali, dan delapan kali sebelum khutbah kedua. Syaikh Abu Hamid menyatakan, itulah tekstual pernyataan Imam Asy-Syafi'i.

Tidak perlu terpedaya oleh pernyataan penulis dan sekelompok fuqaha bahwa khutbah pertama diawali sembilan kali takbir, sebab pernyataan ini harus ditakwilkan, maknanya demikian; perkataan sebelum khutbah diawali dengan takbir-takbir ini, sebab memulai sesuatu bisa jadi merupakan salah satu mukadimah saja dan bukan bagian dari

intinya. Perhatikan penjelasan ini karena penting dan sangat jeli. Asy-Syafi'i dan sahabat-sahabat kami menyatakan, saat khutbah Idul Fitri, imam dianjurkan menyampaikan hukum-hukum zakat fitrah kepada para jamaah, sementara saat khutbah Idul Adha, imam dianjurkan untuk menjelaskan hukum-hukum berkurban secara jelas dan bisa difahami jamaah.

Jamaah dianjurkan mendengarkan khutbah, meski khutbah dan juga mendengarkan khutbah bukanlah syarat sahnya shalat Id, namun Asy-Syafi'i menyatakan, "Aku memakruhkan jika jamaah pergi dan tidak mendengarkan khutbah Id, khutbah shalat gerhana, shalat *Istisqa'* (minta hujan) atau khutbah haji, namun ia tidak wajib mengulangi shalat Id." Andai seseorang datang sementara imam tengah menyampaikan khutbah Id; jika shalat Id dilaksanakan di tanah lapang, ia harus duduk dan mendengarkan khutbah, tidak perlu shalat tahiyat masjid. Setelah imam usai khutbah, ia boleh memilih antara shalat Id di tanah lapang tersebut, atau di rumahnya, atau di tempat lain. Demikian pendapat yang dipastikan oleh jumhur fuqaha, dan mereka menukil adanya kesepakatan ulama dalam hal tersebut.

Al Bandaniji menukil penjelasan dalam *Al Mukhtashar*; Imam Asy-Syafi'i dalam *Al Buwaithi* menyatakan, yang bersangkutan shalat Id sebelum mendekati tanah lapang tempat shalat Id dilaksanakan, setelah itu datang di tempat shalat dan mendengarkan khutbah. Pendapat yang masyhur adalah pendapat pertama.

Sementara jika shalat Id diselenggarakan di masjid; ada dua pendapat masyhur. Penulis telah menyebutkan dalil masing-masing dari kedua pendapat ini. Pendapat paling *shahih* menurut mayoritas sahabat-sahabat kami; yang bersangkutan shalat Id, dan shalat tahiyat sudah termasuk di dalamnya. Pendapat ini dikemukakan oleh Abu Ishaq al-Mawarzi. Dan di antara fuqaha yang menguatkan pendapat ini adalah Syaikh Abu Hamid, penulis *Al Hawi*, Al Qadhi Abu Thayyib dalam *Al*

Mujarrad, Darimi, Bandaniji, Muhamili, Baghawi dan lainnya. Pendapat kedua; ia harus shalat tahiyat, setelah itu baru shalat Id. Pendapat ini disampaikan oleh Abu Hurairah, dipastikan oleh Salim Ar-Razi dalam *Al Kifayah*, dan dibenarkan oleh penulis *Al Bayan*.

Perbedaan pendapat ini semata terkait mana yang lebih utama, apakah shalat tahiyat ataukah shalat Id? Tidak ada perbedaan pendapat, yang bersangkutan diperintahkan untuk menjalankan salah satunya, sebab kita tidak boleh duduk di masjid sebelum shalat tahiyat masjid terlebih dahulu. Abu Ishaq Al Marwazi, Al Qadhi Abu Thayyib, penulis *Asy-Syamil* dan seluruh sahabat-sahabat kami menyatakan, yang bersangkutan dianjurkan shalat Id setelah imam usai jika shalat Id diselenggarakan di masjid, bukan ditunda dan dilaksanakan di rumah. Berbeda dengan jika menjumpai imam di tanah lapang, saat itu ia berhak memilih antara shalat Id di tempat tersebut setelah imam usai, atau pulang ke rumah dan shalat Id di sana. Demikian penjelasan yang disampaikan imam Asy-Syafi'i.

Mereka menjelaskan, karena tanah lapang tidak memiliki keistimewaan di banding rumahnya, sementara masjid adalah tempat paling mulia di bumi, maka shalat Id di masjid lebih baik dari pada di rumah. Penulis *Asy-Syamil* dan lainnya menyatakan, jika kita katakan shalat Id di rumah lebih baik, ini berbeda dengan shalat-shalat sunnah lain, sebab shalat Id dianjurkan untuk dikerjakan secara berjamaah, karena itu lebih baik dikerjakan di masjid, sama seperti shalat-shalat fardhu, berbeda dengan tanah lapang. Maksud kami menganjurkan shalat Id di tanah lapang adalah karena banyaknya jamaah yang hadir, dan makna ini tidak ada bagi orang yang shalat sendirian. Ini semua adalah rincian pendapat madzhab yang menyatakan; shalat Id yang dikerjakan seorang diri hukumnya tetap sah. Hanya saja dalam hal ini ada perbedaan pendapat seperti yang akan disebutkan penulis berikutnya. *Wallahu a'lam*.

Setelah imam usai melaksanakan shalat dan khutbah kemudian ia tahu ada sekelompok kaum ketinggalan khutbah, imam dianjurkan mengulangi khutbah untuk kelompok kaum yang baru hadir tersebut, baik mereka kaum lelaki ataupun wanita. Di antara sahabat-sahabat kami yang menyatakan seperti ini dengan tegas adalah Al Bandaniji dan Al Mutawalli. Pendapat ini disandarkan pada hadits Ibnu Abbas, bahwa Rasulullah ﷺ berkhutbah di hari Id, kemudian beliau tahu kaum wanita tidak mendengar khutbah yang beliau sampaikan, akhirnya beliau mendatangi mereka dan menyampaikan peringatan, nasehat, serta memerintahkan mereka bersedekah. HR. Al Bukhari dan Muslim.

Andai imam berkhutbah sebelum shalat Id, ia telah melakukan tindakan tidak baik. Selanjutnya apakah khutbah seperti ini sah? kemungkinan sah seperti yang disampaikan oleh Imam Haramain. Namun menurut pendapat yang *shahih* bahkan yang tepat; tidak sah, karena Rasulullah ﷺ bersabda, *"Shalatlah seperti kalian melihat (tata cara) shalatku."* Juga diqiyaskan dengan shalat sunnah rawatib setelah shalat fardhu jika dilakukan sebelum shalat fardhu. Pendapat yang aku nyatakan *shahih* inilah tekstual pernyataan Imam Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*, karena ia menyebutkan dalam *Al Umm*, juga seperti yang dinukil Al Qadhi Abu Thayyib dalam *At-Tajrid* dari *nash Al Umm*; Imam Asy-Syafi'i menyatakan, "Apabila imam memulai khutbah sebelum shalat Id, menurut aku ia harus mengulang khutbah lagi setelah shalat. Jika tidak juga dilakukan, si imam tidak berkewajiban mengulang lagi shalat Id, juga tidak wajib membayar kafarat, seperti halnya jika yang bersangkutan hanya shalat Id saja tanpa khutbah." Demikian pernyataan Imam Asy-Syafi'i secara sama persis.

Asy-Syafi'i menyatakan dalam *Al Umm*, "Aku memakruhkan orang-orang miskin meminta-minta saat imam menyampaikan khutbah kalau mereka turut hadir dalam shalat Id, mereka harus menahan diri untuk meminta-minta hingga imam menyelesaikan khutbah. Jika tetap

meminta-minta, tidak ada sanksi apapun bagi mereka karena tindakan itu, hanya saja meninggalkan keutamaan mendengarkan khutbah."

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, khutbah yang disyariatkan ada sepuluh; khutbah Jum'at, khutbah Idul Fitri dan Idul Adha, khutbah gerhana matahari dan bulan, khutbah *Istisqa`*, dan empat khutbah dalam ibadah haji. Semuanya disampaikan setelah shalat, kecuali khutbah Jum'at dan khutbah haji pada hari 'Arafah. Semuanya disyariatkan untuk disampaikan dua kali, kecuali tiga khutbah haji terakhir, ketiganya disampaikan satu kali.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menjelaskan, perbedaan antara khutbah Jum'at yang disampaikan terlebih dahulu sebelum shalat dan khutbah Id yang disampaikan sebelum shalat sudah kami sebutkan sebelumnya dalam bab shalat Jum'at.

14. Asy-Syirazi berkata, "Al Muzanni ﷺ meriwayatkan, shalat Id boleh bagi orang yang shalat sendirian, musafir, budak, dan wanita. Asy-Syafi'i menyebutkan dalam *Al Imla'* dan pendapat lama, juga dalam kitab berburu dan menyembelih hewan kurban; shalat Id tidak boleh dilakukan oleh orang yang tidak boleh shalat Jum'at. Di antara sahabat-sahabat kami ada yang menuturkan, dalam hal ini ada dua pendapat.

***Pertama*; musafir, budak dan kaum wanita tidak shalat Id, karena Nabi ﷺ pernah berada di Mina dalam keadaan musafir pada hari nahar, beliau tidak shalat Id. Alasan lain; karena shalat Id disyariatkan adanya khutbah dan berjamaah, hal tersebut tidak bisa dilakukan musafir, sama seperti shalat Jum'at.**

Kedua; musafir, budak dan kaum wanita boleh shalat Id, dan inilah pendapat yang tepat, karena shalat Id adalah shalat sunnah, karena itu mereka boleh melaksanakannya, sama seperti shalat kusuf. Di antara sahabat-sahabat kami ada yang menyatakan, mereka boleh melaksanakan shalat Id, hanya ada satu pendapat dalam hal ini. Sahabat kami ini menakwilkan pernyataan imam Asy-Syafi'i dalam *Al Imla`* dan pendapat lama, maksud Asy-Syafi'i adalah shalat Id tidak bisa dilaksanakan tanpa adanya khutbah dan berjamaah, sama seperti shalat Jum'at, sebab shalat Id yang dilakukan sendiri-sendiri tanpa khutbah dan tanpa jamaah dinilai sebagai tindakan semaunya sendiri, di samping mengabaikan penguasa."

Penjelasan:

Hadits Nabi ﷺ tidak shalat Id pada hari nahar di Mina *shahih* dan masyhur. Redaksi penulis "*Ijtima'ul kaaffatan,*" (berkumpul secara keseluruhan), kata-kata ini keliru menurut ahli bahasa. Kata-kata berikut salah; *al-kaaffah* ataupun *kaafatun naas*, tidak boleh menggunakan alif dan lam, juga tidak boleh di-*idhafah*-kan, kata tersebut hanya boleh digunakan sebagai *hal* (kata petunjuk keadaan), contoh yang benar sebagai berikut; *ijtimaa'un naasi kaafatan* (semua orang berkumpul secara keseluruhan), seperti firman Allah ﷻ, ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً "*Masuklah kamu ke dalam Islam keseluruhan.*" (Qs.Al Baqarah [2]: 208)

وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً

"Dan perangilah kaum musyrikin itu semuanya sebagaimana merekapun memerangi kamu semuanya." (Qs. At-Taubah: 36)

وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ

"Dan Kami tidak mengutus kamu, melainkan kepada umat manusia seluruhnya." (Qs. Saba': 28)

Banyaknya pemakaian kata ini secara salah dalam kitab-kitab fiqh, khutbah-khutbah An-Nubatiyah,[9] kitab-kitab sufi dan lainnya jangan sampai membuat Anda terpedaya.

Redaksi penulis, "juga dalam kitab berburu dan menyembelih hewan kurban," adalah nama judul bab dalam kitab *Al Umm*.

Redaksi "karena shalat Id disyariatkan adanya khutbah dan berjamaah, hal tersebut tidak bisa dilakukan musafir, sama seperti shalat Jum'at," mengecualikan shalat-shalat wajib, hanya saja hal tersebut tidak berlaku bagi shalat kusuf.

Redaksi "alasan pendapat lain; shalat Id adalah shalat sunnah," mengecualikan shalat Jum'at. Takwil yang disebutkan pada matan kitab di atas adalah; maksud Imam Asy-Syafi'i adalah tidak boleh bagi sekelompok orang untuk shalat Id di salah satu masjid setempat dengan khutbah dan berjamaah, tidak shalat bersama imam, tidak pula menghadiri khutbah yang disampaikan di masjid jami', berbeda dengan shalat lima waktu yang bisa dilaksanakan di masjid mana saja. Jika hal tersebut dilakukan dalam shalat Id, berarti tindakan semaunya sendiri dan memisahkan diri dari imam, berbeda dengan shalat lima waktu.

---

[9] Nisbat kepada Al Khathib bin Yahya Abdurrahim Muhammad bin Isma'il bin Nubatah Al Hadzafi, penulis khutbah-khutbah masyhur, imam di bidang ilmu-ilmu sastra, orator ulung, hingga semua orang sepakat tidak ada tandingannya dalam hal menyampaikan khutbah, berasal dari Miyafariqin, khatib penduduk Halb, di sana ia bersama dengan Abu Thayyib Al Mutanabbi mengabdikan diri untuk Saifud Daulah bin Hamdan. Ibnu Khalkan menuturkan setelah menyebut tentang mimpi Ibnu Nubatah bertemu Nabi ﷺ, "Saya tidak mengetahui seorang ahli sejarah pun menyebut tanggal kelahiran dan kematian Ibnu Nubatah selain Ibnu Azraq Al Faruqi dalam kitab sejarah karyanya. Dalam kitab ini ia menyebutkan; Ibnu Nubatah lahir pada tahun 335 Hijriyah dan meninggal dunia pada tahun 374 Hijriyah.

Hukum: Apakah shalat Id dianjurkan bagi budak, musafir, wanita dan orang yang shalat sendirian di rumah, atau di tempat lain? ada dua pendapat dalam hal ini.

Pertama, pendapat paling *shahih* dan masyhur; shalat Id dianjurkan bagi mereka. Dalilnya sudah disebut penulis di atas. Pendapat ini menanggapi kenapa Nabi ﷺ tidak shalat Id di Mina; Nabi ﷺ tidak shalat Id karena sibuk menunaikan manasik-manasik haji, menjelaskan hukum-hukum manasik haji pada semua orang. Itu semua lebih penting dari shalat Id. Pendapat kedua; ada dua pandangan. Salah satunya seperti pendapat sebelumnya, juga disebutkan dalam sebagian besar kitab-kitab Asy-Syafi'i bermadzhab baru.

Kedua, tidak dianjurkan bagi mereka. Demikian yang dinyatakan Asy-Syafi'i dalam *Al Imla'* dan pendapat lama. Kitab berburu dan menyembelih hewan kurban termasuk kitab-kitab Asy-Syafi'i bermadzhab baru. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, berdasarkan pendapat lama, syarat-syarat shalat Jum'at juga berlaku dalam shalat Id, seperti jumlah jamaah dan lainnya, bedanya; shalat Id bisa dilaksanakan di luar kampung halaman (boleh bagi musafir, penerj.).

Ar-Rafi'i menjelaskan, ada juga fuqaha yang melarang shalat Id bagi musafir, budak dan kaum wanita. Ini jelas keliru dan berseberangan dengan sunnah. Pendapat ini tertolak. Ada juga yang membolehkan shalat Id dengan jumlah jamaah kurang dari empatpuluh orang menurut pendapat lama imam Asy-Syafi'i, karena khutbah Id disampaikan setelah shalat, dan andai ada yang meninggalkan khutbah, shalatnya tetap sah.

Selanjutnya jika kita katakan sesuai pendapat madzhab, kemudian seseorang melaksanakan shalat Id sendirian, saat itu yang bersangkutan tidak perlu berkhutbah sesuai pendapat madzhab yang tepat dan masyhur. Inilah yang dipastikan oleh mayoritas sahabat-sahabat kami. Ada pendapat lain yang *nyeleneh* lagi *dha'if* yang dituturkan oleh Ar-Rafi'i, yang bersangkutan harus berkhutbah. Jika

shalat Id dilakukan oleh para musafir, imam harus menyampaikan khutbah. Demikian dinyatakan Imam Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan disepakati oleh sahabat-sahabat kami.

Asy-Syafi'i menyatakan dalam *Al Umm*, "Jika ada orang ketinggalan shalat Id kemudian ia tinggalkan shalat tersebut, atau orang yang tidak wajib shalat Jum'at meninggalkan shalat Id, aku makruhkan hal itu. Seperti itu juga dengan shalat kusuf." *Wallahu a'lam.*

15. Asy-Syirazi berkata, "Apabila ada dua saksi memberikan kesaksian telah melihat hilal pada tanggal 30 Ramadhan setelah matahari condong ke barat, dalam hal ini ada dua pendapat:

***Pertama*; imam tidak memutuskan berdasarkan kesaksian tersebut.**

***Kedua*; imam memutuskan kesaksian tersebut, dan inilah pendapat paling tepat. Selanjutnya jika dimungkinkan, imam mengumpulkan semua orang dan shalat Id pada hari itu juga, dan jika tidak memungkinkan, semua orang baru dikumpulkan pada hari berikutnya dan shalat Id dilaksanakan keesokan hari, berdasarkan riwayat Abu Umair bin Anas dari paman-pamannya, mereka berkata, "Terbukti di hadapan Nabi ﷺ setelah zhuhur, mereka melihat hilal Syawwal, kemudian Nabi ﷺ memerintahkan semua orang berbuka dan keesokan hari semuanya pergi ke tanah lapang."**

Apabila kedua saksi memberi kesaksian melihat hilal pada malam 31 Ramadhan, shalat Id harus dilaksanakan, hanya ada satu pendapat dalam hal ini, dan shalat tersebut bukanlah shalat qadha, sebab keesokan hari sudah pasti

lebaran, berdasarkan riwayat Aisyah ﵂, Nabi ﷺ bersabda, '*Berbuka adalah hari saat kalian semua berbuka, berkurban adalah hari saat kalian semua berkurban, dan Arafah adalah hari saat kalian semua tahu dengan jelas (bahwa hari itu hari Arafah)'.*"

Penjelasan:

Hadits Ibnu Umar *shahih*, diriwayatkan Abu Daud, An-Nasa`i dan lainnya dengan sanad-sanad *shahih*. Matan riwayat Abu Daud dari Ibnu Umar bin Anas dari paman-pamannya (paman-pamannya adalah sahabat Nabi ﷺ);

أَنَّ رَكْبًا جَاءُوا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَشْهَدُونَ أَنَّهُمْ رَأَوْا الْهِلَالَ بِالأَمْسِ فَأَمَرَهُمْ أَنْ يُفْطِرُوا وَإِذَا أَصْبَحُوا أَنْ يَغْدُوا إِلَى مُصَلَّاهُمْ.

"Sekelompok kafilah datang menemui Nabi ﷺ, mereka bersaksi telah melihat hilal kemarin, kemudian Nabi ﷺ memerintahkan untuk berbuka, dan pada keesokan hari semuanya bergegas ke tempat shalat." (HR. Al Baihaqi), selanjutnya Al Baihaqi berkata, "Sanad hadits ini *shahih*."

Paman-paman Ibnu Umair adalah para sahabat, tidak masalah jika mereka tidak diketahui karena semua sahabat adil. Al Baihaqi menjelaskan, perkataan rawi, "Beliau ﷺ memerintahkan mereka untuk ke tempat shalat pada keesokan hari," secara tekstual dapat difahami, Nabi ﷺ memerintahkan para sahabat keluar untuk shalat Id, seperti yang terlihat jelas dalam riwayat Hasyim. Riwayat ini tidak boleh ditakwilkan agar para sahabat keluar untuk berdoa, agar banyaknya jumlah mereka terlihat tanpa shalat Id. Hadits Aisyah *shahih*, diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dan lainnya.

Riwayat At-Tirmidzi tidak menyebutkan; "*Dan Arafah adalah hari dimana kalian semua saling mengenal.*" Matan riwayat At-Tirmidzi dari Aisyah; Aisyah berkata, "Rasulullah ﷺ bersabda,

الْفِطْرُ يَوْمَ يُفْطِرُ النَّاسُ وَالأَضْحَى يَوْمَ يُضَحِّي النَّاسُ.

'*Fitri adalah hari saat semua orang berbuka, dan Adha adalah hari saat semua orang menyembelih.*" At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini hasan *shahih.*"

Diriwayatkan dari Abu Hurairah, ia berkata, "Rasulullah ﷺ bersabda,

الْفِطْرُ يَوْمَ يُفْطِرُونَ وَالأَضْحَى يَوْمَ يُضَحُّونَ.

'*Fitri adalah hari saat orang-orang berbuka, dan Adha adalah hari saat orang-orang menyembelih.*" (HR. Abu Daud dan At-Tirmidzi dengan sanad-*sanad hasan.* At-Tirmidzi berkata, "Hadits hasan.")

Riwayat At-Tirmidzi lain menyebutkan pada bagian awal hadits, "*Puasa adalah hari orang-orang berpuasa.*" Abu Umair yang disebut di atas adalah Abdullah bin Anas bin Malik Al Anshari, seorang sahabat, ia adalah anak sulung Anas.

Hukum: Seperti telah disebutkan sebelumnya dalam bab shalat sunnah, shalat Id dan lainnya termasuk shalat-shalat sunnah rawatib; jika tertinggal, apakah dianjurkan diqadha? Ada dua pendapat. Pendapat paling *shahih*; dianjurkan diqadha. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, apabila ada dua orang adil bersaksi pada tanggal 30 Ramadhan sebelum matahari condong ke arah barat bahwa pada malam sebelumnya melihat hilal, pada saat itu juga harus berbuka, dan jika masih ada waktu yang memungkinkan untuk mengumpulkan semua orang guna shalat Id, saat itu juga shalat Id diselenggarakan, sehingga

shalat tersebut dilaksanakan pada waktunya (bukan qadha). Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini.

Sementara jika saksi-saksi memberikan kesaksian melihat hilal pada malam tigapuluh setelah matahari terbenam, dan kesaksian ini disampaikan pada malam tigapuluh satu; sahabat-sahabat kami menyatakan, kesaksian tersebut tertolak, tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini terkait masalah Id, sebab kesaksian tersebut tidak ada gunanya selain untuk melarang shalat Id. Kesaksian ini tidak perlu didengar, shalat Id tetap dilaksanakan pada keesokan hari sebagai shalat *ada* ` (dilaksanakan pada waktunya, bukan qadha), tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Ar-Rafi'i menuturkan, sahabat-sahabat kami menyepakati hal ini.

Pernyataan fuqaha "sebab kesaksian tersebut tidak ada gunanya selain untuk melarang shalat Id," ada sedikit kerumitan dalam redaksi ini, karena terlihatnya hilal memiliki banyak manfaat lain, seperti berlakunya talak, *'itq* (memerdekakan budak), permulaan masa Iddah dan juga batas waktu lainnya. Dengan demikian, kesaksian tersebut wajib diterima karena sejumlah manfaat tersebut. Mungkin yang dimaksud fuqaha adalah kesaksian tersebut tidak diterima terkait shalat Id, bukan tertolak secara mutlak. Demikian penjelasan Ar-Rafi'i, dan yang dimaksud kesaksian tersebut tertolak menurut sahabat-sahabat kami adalah terkait shalat Id saja.

Selain shalat Id, seperti untuk mengukur batas-batas waktu, syarat-syarat dan lain sebagainya, kesaksian tersebut tetap berlaku. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Adapun jika para saksi memberikan kesaksian sebelum matahari terbenam, entah setelah matahari condong ke barat atau sesaat sebelumnya sehingga tidak memungkinkan pelaksanaan shalat Id, dalam hal ini kesaksian mereka diterima untuk pembatalan puasa. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Dengan demikian, shalat Id tertinggal menurut pendapat

madzhab. Pendapat lain menyebutkan; ada dua pandangan dalam hal ini.

Pertama; seperti pendapat sebelumnya.

Kedua; shalat Id tidak terlewat, dan baru dilaksanakan pada keesokan harinya secara *ada`* (dilaksanakan pada waktunya, bukan qadha) mengingat kemuliaan hari ini yang begitu agung. Menurut madzhab, qadha yang dilakukan didasarkan pada ketentuan mengqadha shalat sunnah. Jika kita katakan tidak perlu diqadha, maka shalat Id tidak perlu diqadha.

Sementara jika kita katakan harus diqadha, berarti shalat Id disamakan seperti shalat Jum'at, tapi apakah syarat-syaratnya sama? Jika kita katakan sama seperti shalat Jum'at, berarti shalat Id tidak perlu diqadha, sementara jika kita bilang tidak seperti shalat Jum'at, maka shalat Id harus diqadha. Inilah pandangan madzhab.

Selanjutnya, apakah orang-orang boleh melaksanakan shalat Id pada sisa hari tersebut? Ada dua pendapat mengacu pada pelaksanaan shalat Id pada tanggal 31, apakah termasuk *ada* ` (dilaksanakan pada waktunya) ataukah qadha? Jika kita katakan dilaksanakan pada waktunya –inilah pendapat yang tepat, shalat Id boleh dilaksanakan pada sisa hari tersebut.

Selanjutnya, apakah pelaksanaan tersebut lebih baik, ataukah lebih baik ditunda hingga waktu Dhuha di hari Id? Ada dua pendapat dalam hal ini. Pendapat pertama dan yang lebih tepat; lebih baik langsung dikerjakan. Ini juga memungkinkan mengumpulkan semua orang pada hari tersebut karena wilayahnya tidak terlalu luas. Sementara jika sulit mengumpulkan semua orang pada hari itu, shalat Id lebih baik ditunda. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini.

Jika kita katakan shalat Id pada tanggal 31 sebagai qadha, apakah boleh ditunda? Dalam hal ini ada dua pendapat.

Pertama; pendapat paling *shahih*; boleh.

Kedua; tidak boleh. Pendapat lain menyebutkan, boleh di sisa bulan Syawwal. Sementara jika dua saksi memberikan kesaksian sebelum matahari terbenam namun setelah itu keduanya menarik kembali kesaksian yang diberikan; dalam hal ini ada dua pendapat, yang lain menyebut dua pandangan.

Pertama; standarnya adalah waktu kesaksian diberikan. Kedua dan yang paling tepat; waktu saksi menarik kembali kesaksiannya, setelah itu shalat Id dilaksanakan pada keesokan harinya secara *ada`* (dilaksanakan pada waktunya, bukan qadha). Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini, karena pada hari itu tidak terbukti sebagai hari Id. Ini berlaku ketika terjadi ketidakjelasan dan hari Id terlewat oleh seluruh penduduk suatu wilayah secara keseluruhan. Namun jika ketidakjelasan ini hanya dialami oleh beberapa orang saja, dalam hal ini ada dua pendapat; ada yang melarang qadha dan ada yang membolehkan. Inilah pendapat paling *shahih*. Demikian hukum-hukum pasal ini menurut pandangan madzhab secara ringkas.

Redaksi penulis "para saksi bersaksi pada malam ke tigapuluh satu," maksudnya para saksi melihat hilal pada malam ke tigapuluh dan memberikan kesaksian pada malam ke tigapuluh satu.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, hari raya fitri tidaklah mutlak tanggal satu Syawwal, tapi hari Fitri adalah hari saat orang-orang berbuka (tidak puasa), dalilnya adalah hadits sebelumnya. Seperti itu juga dengan hari nahar dan hari Arafah. Hari Arafah hari saat orang-orang tahu dengan jelas bahwa hari itu adalah hari Arafah, baik tanggal sembilan ataupun sepuluh Dzulhijjah.

Asy-Syafi'i menyatakan dalam *Al Umm* setelah menyebut hadits ini, "Inilah yang kami jadikan pedoman, karena kita semua hanya dibebankan dengan yang zhahir, dan hari Fitri hanya terlihat jelas pada hari ketika semua orang berbuka (tidak puasa)."

Pendapat Ulama Terkait Jika Shalat 'Id Terlewat

Telah kami sebutkan sebelumnya, pendapat yang *shahih* dalam madzhab kami adalah dianjurkan mengqadha shalat Id jika terlewat. Ibnu Al Mundzir menukil pendapat ini dari Malik dan Abu Tsaur. Al Abdari meriwayatkan dari Malik, Abu Hanifah, Al Muzanni dan Daud; tidak diqadha. Abu Yusuf dan Muhammad berpendapat; shalat Idul Fitri diqadha pada hari kedua, sementara shalat Idul Adha diqadha pada hari kedua dan ketiga. Sahabat-sahabat Abu Hanifah menyatakan, pendapat Abu Hanifah sama seperti pendapat Abu Yusuf dan Muhammad. Apabila orang ketinggalan shalat Id bersama imam pada waktunya atau setelahnya, ia harus shalat dua rakaat, sama seperti shalatnya imam. Inilah pendapat Abu Tsaur, juga diriwayatkan dari Ahmad.

Riwayat lain dari Ahmad menyebutkan; ia shalat empat rakaat dengan satu kali salam, atau dua kali salam bila mau. Pendapat ini dipastikan Al Kharqi.[10] Pendapat ketiga; ia boleh memilih antara dua atau empat rakaat. Ini adalah madzhab Ats-Tsauri. Ibnu Mas'ud berpendapat, ia harus shalat empat rakaat.

Al Auza'i berpendapat; dua rakaat dengan bacaan lirih, tanpa takbir-takbir tambahan. Ishaq berpendapat; jika dilaksanakan di tempat shalat, maka seperti shalatnya imam, jika di tempat lain, harus empat rakaat. .

---

10 Imam Abu Qasim Umar bin Husain bin Abdullah Ahmad Al Kharqi. Abu Ya'la berkata, "Al Kharqi adalah ahlul ilmi luar biasa dalam madzhab Abu Abdullah –Ahmad bin Hanbal maksudnya- ia sangat taat beragama, ramah dan wara'." Saya tambahi, "Ia memiliki *Al Mukhtashar* yang dikenal dengan namanya, kitab ini kemudian disyarah oleh Imam Ibnu Qudamah Al Maqdisi dalam karyanya yang dikenal sebagai *Al Mughni*."

بَابُ التَّكْبِيرِ

Bab: Takbir

16. Asy-Syirazi berkata, "Takbir disunnahkan dalam Idul Fitri dan adha, berdasarkan riwayat Nafi' dari Abdullah bahwa Rasulullah ﷺ berangkat bersama Fadhl bin Abbas, Abdullah bin Abbas, Ali, Ja'far, Hasan, Husain, Usamah bin Zaid, Zaid bin Haritsah, dan Aiman bin Ummu Aiman pada Idul Fitri dan Adha seraya membaca tahlil dan takbir dengan suara keras, dan menempuh jalan orang-orang yang memiliki buah-buahan hingga tiba di tempat shalat. Awal waktu takbir adalah ketika matahari terbenam di malam fitri berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ

'*Dan hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu.*' (Qs. Al Baqarah [2]: 185)

Menyempurnakan bilangan Ramadhan adalah pada saat matahari terbenam di malam fitri. Dan terkait akhir waktu takbir, dalam hal ini ada dua riwayat. Di antara sahabat-sahabat kami ada yang menyatakan; dalam hal ini ada tiga pendapat;

Pertama; seperti diriwayatkan Al Muzanni, takbir dikumandangkan hingga imam keluar untuk shalat, sebab

ketika imam tiba, sunnahnya adalah shalat, sehingga saat itu takbir tidak lagi memiliki makna.

Kedua; diriwayatkan oleh Al Buwaithi; takbir dikumandangkan hingga shalat dimulai, sebab sebelum shalat dimulai kita masih boleh berbicara, sehingga takbir saat itu dianjurkan.

Ketiga; seperti disampaikan Asy-Syafi'i dalam pendapat lama; hingga imam pulang, sebab imam dan makmum sama-sama berzikir hingga usai shalat, sehingga bagi yang tidak shalat dianjurkan bertakbir. Di antara sahabat-sahabat kami ada yang menyatakan, takbir dikumandangkan hingga shalat dimulai.

Riwayat Muzanni harus ditakwilkan seperti itu, sebab saat imam sampai di tempat shalat, shalat Id langsung dimulai. Pernyataan Asy-Syafi'i dalam pendapat lama, "Hingga imam pulang," karena selama imam belum pulang, ia terus bertakbir dalam shalat.

Saat Idul Fitri, disunnahkan mengumandangkan takbir mutlak. Selanjutnya apakah setiap kali usai shalat fardhu disunnahkan mengumandangkan takbir *muqayyad*? Ada dua pendapat dalam hal ini.

Pertama; tidak disunnahkan, sebab tidak ada riwayat dari Rasulullah ﷺ tentang hal itu.

Kedua; disunnahkan, karena hari itu adalah hari Id, saat itu disunnahkan mengumandangkan takbir mutlak, dengan demikian disunnahkan pula mengumandangkan takbir *muqayyad*, sama seperti Idul Adha. Sunnah dalam bertakbir adalah mengucapkan, '*Allahu akbar, Allahu akbar, Allahu akbar*' sebanyak tiga kali, berdasarkan riwayat dari

Ibnu Abbas, ia mengucapkan, '*Allahu akbar*' sebanyak tiga kali.

Diriwayatkan dari Abdullah bin Muhammad bin Abu Bakr[11] bin Amr bin Hazm, ia berkata, "Aku melihat imam-imam pada hari-hari tasyriq bertakbir sebanyak tiga kali seusai shalat.' Hal yang sama juga diriwayatkan dari Hasan. Imam Asy-Syafi'i menyebutkan dalam *Al Umm*, 'Jika memberi tambahan dalam bacaan takbir setelah takbir ketiga, hendaknya ditambah dengan ucapan, '*Allahu akbar kabiran wal hamdulillahi katsiran wa subhanallahi bukratan wa ashilan la ilaha illallahu wa la na'budu illa iyyahu, mukhlishina lahuddina walaw karihal kafirun, la ilaha illallahu wahdahu, shadaqa wa'dahu wa nashara 'abdahu wa hazamal ahzaba wahdahu, la ilaha illallahu wallahu akbar,*' (Allah Maha Besar, segala puji bagi Allah, Maha Suci Allah pada pagi dan petang hari, tiada ilah yang berhak disembah selain Allah, kami hanya menyembah kepada-Nya dengan memurnikan agama bagi-Nya meski orang-orang kafir tidak suka, tiada ilah yang berhak disembah selain Allah semata, benar janji-Nya, Ia membela hamba-Nya dan mengalahkan para pasukan sekutu seorang diri, tiada ilah yang berhak disembah selain Allah, Allah Maha Besar), karena Nabi ﷺ mengucapkannya di bukit Shafa.

---

[11] Seperti itulah nama Muhammad disebut terlebih dahulu sebelum Abu Bakr, seperti itu juga dalam versi cetakan *Al Muhadzdzab*. Pensyarah *Tahdzib Al Asma* dan *Al-Lughat* menjelaskan, ini salah tulis atau kekeliruan yang dilakukan oleh para pengganda naskah. Penulis menyebut nama tersebut secara benar di beberapa tempat dalam *Al Muhadzdzab*, seperti pada pasal pertama bab shalat 'idul fitri dan adha, di awal bab nikah, bagian awal bab jinayat, di sejumlah tempat dalam bab diyat.

Dianjurkan mengumandangkan takbir dengan suara keras, berdasarkan riwayat bahwa Nabi ﷺ keluar pada Idul Fitri dan Idul Adha, mengumandangkan tahlil dan takbir dengan suara keras. Alasan lain; sebab jika takbir dikumandangkan dengan suara keras, orang yang tidak bertakbir mendengarnya hingga turut bertakbir.

Masalah:

Terkait waktu takbir Idul Adha ada tiga pendapat.

Pertama; dimulai setelah zhuhur pada hari nahar hingga shalat Shubuh pada akhir hari tasyriq. Dalil awal waktu takbir Idul Adha setelah zhuhur adalah firman Allah ﷻ, '*Apabila kamu telah menyelesaikan ibadah hajimu, maka berdzikirlah dengan menyebut Allah.*' (Al Baqarah [2]: 200)

Manasik-manasik haji selesai pada pagi hari di hari nahar, dan shalat pertama yang dilakukan selepas itu adalah zhuhur. Dalil bahwa akhir waktu takbir Idul Adha adalah Shubuh terakhir hari tasyriq adalah semua orang mengikuti jamaah haji, dan shalat terakhir yang dilakukan para jamaah haji di Mina adalah shalat Shubuh, setelah itu seluruh jamaah haji pergi meninggalkan Mina.

Kedua; dimulai setelah matahari tenggelam pada malam Id, diqiyaskan dengan Idul Fitri, dan berakhir saat shalat Shubuh dilaksanakan pada hari tasyriq terakhir, berdasarkan alasan yang telah kami sebutkan sebelumnya.

Ketiga; takbir dimulai selepas shalat Shubuh pada hari Arafah dan berakhir setelah shalat Ashar pada hari tasyriq terakhir, berdasarkan riwayat Umar dan Ali رضي الله عنهما bahwa Rasulullah ﷺ Rasulullah ﷺ bertakbir setiap kali usai shalat;

selepas shalat Shubuh pada hari Arafah hingga selepas shalat Ashar pada hari tasyriq terakhir.

Masalah:

Sunnahnya, takbir dikumandangkan selama beberapa hari ini setiap kali usai shalat fardhu karena seperti itulah yang dinukil generasi khalaf dari generasi salaf. Pertanyaannya, apakah takbir juga dikumandangkan setiap kali usai shalat sunnah? Dalam hal ini ada dua jalur riwayat pendapat.

Pertama, di antara sahabat-sahabat kami ada yang berpendapat; ya, takbir dikumandangkan setiap kali usai shalat sunnah. Hanya ada satu pendapat dalam hal ini, karena shalat sunnah adalah shalat rawatib, sehingga hampir mirip seperti shalat fardhu.

Kedua, Sebagian lain menyatakan, dalam hal ini ada dua pendapat.

1.Takbir dikumandangkan setiap kali usai shalat sunnah sesuai alasan yang kami sebut sebelumnya.

2.Tidak, karena shalat sunnah mengikuti shalat fardhu, sementara sesuatu yang mengikuti itu tidak memiliki pengikut. Jika ada orang yang ketinggalan shalat selama hari-hari ini kemudian hendak mengqadha shalat tersebut di waktu lain, ia tidak bertakbir setiap kali usai shalat qadha, sebab takbir hanya khusus untuk hari-hari tersebut, tidak boleh dilakukan di luar waktu. Namun jika shalat tersebut diqadha pada hari-hari tersebut, dalam hal ini ada dua riwayat pendapat;

Pertama; yang bersangkutan bertakbir, sebab waktu bertakbir masih ada.

Kedua; tidak bertakbir, sebab takbir selepas shalat fardhu pada hari-hari ini khusus pada waktunya saja, dan waktunya sudah berlalu, karena itu yang bersangkutan tidak bisa menggantinya.

Penjelasan:

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, takbir Id ada dua macam.

Pertama; takbir-takbir tambahan dalam shalat dan khutbah. Takbir ini sudah dijelaskan sebelumnya.

Kedua; takbir lain. Landasan hukumnya adalah hadits Ummu Athiyah, "Kami diperintahkan untuk membawa keluar wanita-wanita haid (untuk menghadiri Id), kemudian mereka bertakbir mengikuti takbir kaum lelaki." (HR. Al Bukhari).

Riwayat Muslim menyebutkan; "Mereka (kaum wanita yang haid) bertakbir bersama orang-orang."

Takbir terbagi dua macam.

Pertama; takbir *muqayyad* (terikat).

Kedua; takbir *mursal*. Takbir *mursal* atau disebut juga takbir mutlak adalah takbir yang tidak terikat oleh apapun, boleh dikumandangkan di rumah, masjid, jalanan atau di tempat lain pada malam ataupun siang hari, juga pada waktu lain. Takbir *muqayyad* adalah takbir yang dikumandangkan selepas shalat fardhu. Takbir *mursal* dianjurkan pada hari Idul Fitri dan Idul Adha secara keseluruhan. Awal waktu takbir ini pada hari Idul Fitri dan Idul Adha adalah sejak matahari terbenam pada hari Id, dan akhir waktunya pada hari Idul Fitri ada dua riwayat.

Pertama (riwayat paling *shahih* dan masyhur); ada tiga pendapat.

A. (pendapat paling *shahih*); takbir dikumandangkan hingga imam memulai shalat Id. Pendapat ini dipastikan oleh sejumlah fuqaha, sebab pembicaraan mubah dibolehkan sebelum shalat, maka menyibukkan lisan dengan zikir tentu lebih utama. Demikian *nash* Asy-Syafi'i dalam riwayat Al Buwaithi.

B. Takbir dikumandangkan hingga imam tiba untuk shalat, sebab saat imam tiba, sunnahnya adalah langsung melaksanakan shalat Id. Demikian *nash* Imam Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan riwayat dari Muzanni.

C. Takbir dikumandangkan hingga imam usai shalat. Pendapat lain menyebutkan, hingga imam usai khutbah. Demikian pernyataan Imam Asy-Syafi'i dalam pendapat lamanya.

Kedua, (pendapat ini dikemukakan Ibnu Suraij, Abu Ishaq dan Marwazi); memastikan pendapat pertama. Para pengusung pendapat ini menakwilkan dua *nash* Imam Asy-Syafi'i terakhir sesuai pendapat ini. Bandaniji dan lainnya menyatakan, manfaat perbedaan pendapat ini terlihat jelas pada orang yang tidak shalat bersama imam. Jika kita katakan waktu takbir terus berlaku hingga imam menyelesaikan khutbah, berarti ia boleh terus bertakbir hingga ia tahu imam telah menyelesaikan khutbah.

Sementara jamaah yang hadir bersama imam tidak boleh bertakbir saat imam khutbah, mereka harus mendengarkan khutbah. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, dianjurkan mengumandangkan takbir dengan suara keras untuk takbir *mursal* di malam dan siang hari Idul Fitri dan Idul Adha hingga batas waktu yang telah disebutkan sebelumnya.

Takbir dikumandangkan di rumah, masjid, pasar, jalanan, dan di tempat lain, baik ketika sedang bermukim ataupun bepergian, di jalanan menuju tempat shalat ataupun di tempat shalat, kecuali bagi para

jamaah haji, mereka tidak bertakbir pada malam Idul Adha, yang mereka ucapkan adalah bacaan talbiyah.

Perlu diketahui, takbir pada malam Idul Fitri lebih ditekankan dari takbir pada malam Idul Adha menurut pendapat yang *shahih*. Ini adalah pendapat baru Imam Asy-Syafi'i. Sementara menurut pendapat lama adalah kebalikannya. Dalil pendapat Imam Asy-Syafi'i yang baru adalah firman Allah ﷻ, "*Dan hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 185)

Takbir *muqayyad* dianjurkan pada hari Idul Adha, tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini berdasarkan ijma' umat. Pertanyaannya, apakah takbir *muqayyad* juga dianjurkan pada Idul Fitri? Ada dua riwayat masyhur yang diriwayatkan oleh penulis dan sahabat-sahabat kami, sementara penulis *at-Tatimmah* dan sejumlah fuqaha menyebutnya dua pendapat.

Pertama dan yang paling *shahih*; menurut mayoritas fuqaha tidak dianjurkan. Mereka menukil pendapat ini dari pendapat baru Imam Asy-Syafi'i. Pendapat ini dipastikan oleh Imam Mawardi, Jurjani, Baghawi dan lainnya. Pendapat ini dikuatkan oleh penulis *Asy-Syamil* dan penulis *al 'Umdah*. Pendapat ini oleh penulis dan sahabat-sahabat kami didasarkan pada hujah bahwa tidak ada riwayat yang dinukil dari Nabi ﷺ tentang hal itu. Andai takbir *muqayyad* pada Idul Fitri disyariatkan, pasti sudah dikerjakan Nabi ﷺ dan disebutkan dalam riwayat-riwayat hadits.

Kedua; dianjurkan. Pendapat ini dikuatkan oleh Muhamili, Bandaniji, dan Syaikh Abu Hamid. Pendapat ini oleh penulis dan sahabat-sahabat kami didasarkan pada hujah bahwa hari itu adalah hari Id, takbir *mursal* dianjurkan pada saat itu, dengan demikian takbir *muqayyad* juga dianjurkan, sama seperti hari Idul Adha. Berdasarkan pendapat ini, mereka menyatakan, takbir *muqayyad* dikumandangkan

selepas shalat Maghrib, Isya dan Shubuh. Mutawalli menukil pendapat ini dari *nash* imam Asy-Syafi'i berhaluan pendapat lama.

Terkait hukum shalat-shalat sunnah dan shalat-shalat wajib yang tertinggal selama batas waktu ini berdasarkan pendapat ini diqiyaskan dengan ketentuan yang akan kami sebutkan selanjutnya dalam bab shalat Idul Adha, insya Allah.

Di hari Adha, kaum muslimin terbagi dua; mereka yang menunaikan ibadah haji dan yang tidak menunaikan ibadah haji. Para jamaah haji memulai takbir selepas shalat zhuhur pada hari nahar hingga hari Shubuh di akhir hari tasyriq. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Demikian yang dinukil oleh penulis *Jami' Al-Jawami'* dari *nash* Imam Asy-Syafi'i. Ini juga dinyatakan secara tegas oleh sahabat-sahabat kami, di antaranya Muhamili, Bandaniji, Jurjani dalam *At-Tahrir* dan lainnya. Al Qadhi Abu Thayyib juga mengisyaratkan pendapat ini dalam *Al Mujarrad*, juga fuqaha lain. Imam Haramain menukil pendapat ini dari fuqaha Irak dan ia pun memastikan pendapat ini terkait awal waktu takbir di hari Adha, namun ia ragu tentang batas akhirnya.

Keraguan Imam Haramain ini disebabkan karena *nash* Imam Asy-Syafi'i yang kami sebutkan di atas tidak sampai kepadanya. Pendapat ini juga dipastikan oleh Ar-Rafi'i dan kalangan fuqaha kontemporer lain. Mereka menjelaskan, alasannya adalah karena pekerjaan dan syiar para jamaah haji adalah membaca talbiyah yang terus dibaca tiada henti hingga memulai jumrah aqabah.

Takbir baru disyariatkan bagi para jamaah haji selepas matahari terbit pada hari nahar, dan kewajiban pertama yang mereka temui saat itu adalah shalat zhuhur, dan shalat terakhir yang mereka lakukan di Mina adalah shalat Shubuh pada hari tasyriq terakhir, sebab sunnah bagi mereka adalah melempar jumrah pada hari ketiga setelah matahari condong ke barat, di samping itu mereka (para jamaah haji) adalah

musafir, tidak shalat zhuhur di Mina, dan baru shalat zhuhur setelah meninggalkan Mina.

Untuk selain jamaah haji, ada tiga *nash* (nash atau ketentuan) Imam Asy-Syafi'i terkait takbir bagi mereka.

Pertama; takbir dimulai sejak zhuhur pada hari nahar hingga Shubuh di hari tasyriq terakhir. Inilah yang masyhur dari *nash-nash* Imam Asy-Syafi'i. Pendapat ini dikemukakan Asy-Syafi'i dalam *Mukhtashar Al Muzanni, Al Buwaithi, Al Umm,* dan pendapat lama. Penulis *Al Hawi* menyatakan, inilah *nash* Asy-Syafi'i dalam pendapat lama dan baru. Penulis *Asy-Syamil* menyatakan, inilah *nash* Asy-Syafi'i di sebagian besar kitab-kitabnya.

Kedua; seperti disebutkan Imam Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*, "Andai takbir dimulai selepas shalat Maghrib di malam nahar karena diqiyaskan pada malam Idul Fitri, aku tidak memakruhkan hal itu." Asy-Syafi'i mengatakan, "Aku mendengar seseorang menganjurkan dan berpendapat seperti itu."

Ketiga; dalam *Al Umm*, Imam Asy-Syafi'i meriwayatkan dari salah seorang salaf, ia memulai takbir sejak Shubuh di hari Arafah. Asy-Syafi'i berkata, "Aku memohon taufiq kepada Allah ﷻ" Demikian pernyataan Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*. Demikian yang dinukil penulis *Asy-Syamil*[12] dan sebagian besar fuqaha lain.

---

12 Menurut saya; teks atau ketetapan hukum Imam Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* sebagai berikut; "Imam dan para makmum di belakangnya bertakbir sebanyak tiga kali atau lebih seusai shalat. Jika imam tidak bertakbir, para makmum yang ada di belakangnya bertakbir, demikian juga seluruh penduduk di berbagai penjuru juga bertakbir seperti halnya jamaah haji yang ada di Mina juga mengumandangkan takbir. Kaum muslimin yang tidak menunaikan ibadah haji tidak menyalahi para jamaah haji, hanya mendahului takbir. Saya tidak memakruhkan andai mereka memulai takbir seusai shalat maghrib pada malam nahar karena diqiyaskan pada perintah Allah ﷻ untuk bertakbir di malam fitri setelah menyempurnakan bilangan bulan Ramadhan. Para jamaah haji saat itu tidak sedang ihram, mereka terus mengumandangkan talbiyah sehingga tidak perlu

Penulis *Al Hawi* menjelaskan, Imam Asy-Syafi'i menyatakan dalam pendapat lama dan baru, takbir dimulai sejak zhuhur pada hari nahar dan berakhir hingga Shubuh terakhir di hari tasyriq. Dengan demikian, takbir dikumandangkan setiap kali usai shalat lima waktu. Di tempat lain Asy-Syafi'i menyebutkan, takbir dimulai sejak Maghrib di malam nahar hingga Shubuh di akhir hari tasyriq, dengan demikian jumlahnya sebanyak delapanbelas kali shalat fardhu.

Di tempat lain Asy-Syafi'i menyebutkan, takbir dimulai sejak Shubuh pada hari Arafah hingga Ashar terakhir hari tasyriq, sehingga jumlahnya sebanyak duapuluh kali shalat fardhu. Demikian yang diriwayatkan Asy-Syafi'i dari salah seorang salaf. Asy-Syafi'i berkata, "Aku meminta petunjuk kepada Allah ﷻ terkait masalah ini." demikian *nash-nash* Imam Asy-Syafi'i.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) memiliki tiga jalur riwayat pendapat terkait masalah ini. *Riwayat pertama*, riwayat paling *shahih* dan masyhur, serta dipastikan oleh penulis dan sebagian besar fuqaha di kalangan ulama madzhab Syafi'i kami; ada tiga pendapat.

Pertama; pendapat paling *shahih* menurut mereka; takbir dimulai sejak zhuhur pada hari nahar hingga Shubuh terakhir hari tasyriq.

Kedua; sejak Maghrib malam nahar hingga Shubuh terakhir hari tasyriq.

---

membaca takbir. Saya (Imam Asy-Syafi'i) mendengar seseorang menganjurkan seperti itu. Jika mereka yang tidak menunaikan ibadah haji tidak bertakbir dan menunda bertakbir hingga jamaah haji yang ada di Mina bertakbir, hukumnya tidak apa-apa insya Allah ﷻ.

Diriwayatkan dari salah seorang salaf, ia memulai takbir selepas shalat shubuh pada hari Arafah. Saya memohon taufiq kepada Allah ﷻ" Demikian penjelasan imam Asy-Syafi'i yang saya nukil dari *Al Umm*. (*muhaqiq*).

Ketiga; sejak Shubuh di hari Arafah hingga Ashar terakhir hari tasyriq.

Riwayat kedua; takbir dimulai sejak zhuhur pada hari nahar hingga Shubuh terakhir hari tasyriq. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. riwayat pendapat ini dinukil oleh penulis *Al Hawi* dari Abu Ishaq Al Marwazi, dan Ibnu Ali bin Abu Hurairah. Juga diriwayatkan oleh Ibnu Shibagh dan lainnya dari fuqaha Irak dan sejumlah fuqaha Khurasan. Mereka menyatakan, kedua *nash* terakhir bukan pendapat Imam Asy-Syafi'i, beliau hanya menyampaikan pendapat fuqaha lain.

Disebutkan dalam *Al Hawi*, sahabat-sahabat kami juga menakwilkan *nash* Asy-Syafi'i yang menyebutkan takbir dimulai sejak Maghrib pada malam nahar, maksudnya takbir *mursal*, bukan takbir *muqayyad*, karena tidak ada perbedaan pendapat terkait anjuran mengumandangkan takbir *mursal* sejak Maghrib pada malam Idul Fitri dan Idul Adha hingga imam memulai shalat Id, seperti telah dijelaskan sebelumnya.

Jalur riwayat ketiga; disampaikan Al Qadhi Abu Thayyib dalam *Al Mujarrad* dari Darimi dari Abu Ishaq Al Marwazi, ia berkata, "Dalam masalah ini tidak ada perbedaan pendapat. Teks-*nash* Imam Asy-Syafi'i tersebut tidak menyebutkan adanya perbedaan pendapat, terlebih tidak ada perbedaan pendapat dalam madzhab bahwa takbir dimulai sejak Shubuhpada hari Arafah hingga Ashar terakhir hari tasyriq. Asy-Syafi'i hanya menyebutkan tiga sebab takbir, bukan perbedaan pendapat.

1. Takbir yang dimulai sejak Shubuh hari Arafah hingga Ashar terakhir hari tasyriq disebutkan Asy-Syafi'i berdasarkan perkataan sebagian salaf.
2. Takbir pada malam nahar diqiyaskan pada malam Idul Fitri.
3. Dan takbir sejak zhuhur para hari nahar diqiyaskan dengan takbir yang dikumandangkan para jamaah haji. Al Qadhi

menuturkan, yang pertama paling *shahih*, dan menjadi pedoman sebagian besar sahabat-sahabat kami. Demikian penjelasan Al Qadhi Abu Thayyib.

Darimi dalam *Al Istidzkar* menukil dari Abu Ishaq, sama seperti yang dinukil Al Qadhi Abu Thayyib dari Abu Ishaq. Kesimpulannya, pendapat paling *shahih* menurut mayoritas sahabat-sahabat kami; takbir dimulai sejak zhuhur pada hari nahar hingga Shubuh pada hari tasyriq terakhir. Sementara itu sekelompok ahli tahqiq generasi pertama dan terakhir di kalangan ulama madzhab Syafi'i kami memilih; takbir dimulai sejak Shubuh pada hari Arafah dan berakhir hingga Ashar terakhir hari tasyriq.

Di antara yang memilih pendapat ini adalah Abu Abbas bin Suraij. Qadhi Abu Thayyib menukil pendapat ini dari Abu Abbas bin Suraij dalam *Al Mujarrad*, juga fuqaha lain. Bandaniji menuturkan, pendapat ini dipilih Muzanni dan Ibnu Suraij. Shaidalani, Rauyani dan lainnya menyatakan, seperti itulah praktek kaum muslimin di berbagai wilayah. Pendapat ini dipilih Ibnu Al Mundzir, Al Baihaqi dan imam-imam lain yang ahli di bidang fiqh sekaligus hadits. Dan inilah pendapat yang aku pilih.

Pendapat Al Baihaqi didasarkan pada hadits Malik dari Muhammad bin Abi Bakr Ats-Tsaqafi, ia bertanya kepada Anas, saat itu ia tengah bergegas meninggalkan Mina menuju Arafah, "Apa yang dulu kalian lakukan pada hari ini bersama Rasulullah ﷺ?' Anas menjawab, 'Di antara kami ada yang membaca tahlil dan beliau ﷺ tidak memungkirinya, di antara kami ada yang bertakbir, beliau juga tidak memungkirinya." HR. Al Bukhari dan Muslim.

Diriwayatkan dari Ibnu Umar, ia berkata, "Kami bersama Rasulullah ﷺ pada pagi hari Arafah, di antara kami ada yang bertakbir dan ada juga yang membaca tahlil, sementara itu kami bertakbir." HR. Muslim.

Al Baihaqi berkata, "Terkait hal ini ada hadits *marfu'* yang tidak bisa dijadikan hujah." Selanjutnya Al Baihaqi menyebutkan hadits yang dimaksud dengan sanadnya dari Amr bin Syamar dari Jabir –maksudnya Jabir al-Ja'fi- dari Abdurrahman bin Sabith dari Jabir ﷺ, ia berkata, "Pada hari Arafah, Nabi ﷺ bertakbir sejak shalat Shubuh sampai shalat Ashar, hari tasyriq terakhir." Al Baihaqi berkata, "Amir bin Syamar dan Jabir Al Ja'fi tidak bisa dijadikan hujah, riwayat-riwayat para perawi terpercaya sudah cukup." Demikian penjelasan Al Baihaqi.

Hakim meriwayatkan dalam *Al Mustadarak* dari Ali dan Ammar ﷺ, Nabi ﷺ mengeraskan bacaan *bismillahirrahmanirrahim* dalam shalat-shalat wajib, qunut dalam shalat Shubuh, bertakbir di hari Arafah sejak shalat Shubuh dan berhenti saat shalat Ashar terakhir hari tasyriq. Hakim berkata, "Sanad hadits ini *shahih*, dalam riwayatnya aku tidak mengetahui seorang perawi pun yang mendapat kritikan." Hakim juga menyatakan, "Hadits serupa juga diriwayatkan dari Jabir bin Abdullah dan lainnya." Takbir sejak Shubuh pada hari Arafah hingga Ashar terakhir hari tasyriq yang dilakukan Umar, Ali, Ibnu Mas'ud[13] dan Ibnu Abbas ﷺ, riwayat ini *shahih* dari sahabat-sahabat tersebut.

Al Baihaqi meriwayatkan hadits yang diriwayatkan Hakim tersebut dengan sanad Hakim, selanjutnya Al Baihaqi berkata, "Hadits ini dikenal sebagai hadits Amr bin Syamr dari Jabir al-Ja'fi dari Abu Thafil. Kedua sanad hadits ini *dha'if*." Demikian penjelasan Al Baihaqi. Al Baihaqi dikenal lebih mumpuni dan lebih teliti dari gurunya, Hakim. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menjelaskan, takbir dikumandangkan

---

13 Hakim menyebutkan riwayat-riwayatnya dari Umar, Ali, Ibnu Abbas dan Ibnu Mas'ud. Al Hafidz Dzahabi menyatakan dalam *At-Talkhish* setelah menyebut pernyataan Hakim yang menyebut hadits ini shahih, "Hadits ini bukan shahih, tapi lemah, bahkan sepertinya hadits ini palsu, karena Abdurrahman banyak memiliki riwayat-riwayat munkar, sementara Sa'id –jika yang dimaksud adalah Sa'id AlKuzairi- berarti ia *dha'if*, sementara jika yang dimaksud Sa'id lain, berarti ia perawi yang tidak dikenal

setelah shalat Shubuh atau Ashar (batas terakhir takbir), tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini.

Asy-Syafi'i dan sahabat-sahabat kami menyatakan, selama waktu ini, takbir dikumandangkan setiap kali usai shalat fardhu yang dilaksanakan pada waktunya (bukan qadha). Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Andai seseorang ketinggalan shalat fardhu kemudian diqadha di luar waktu ini, ia tidak boleh bertakbir setelah shalat qadha tersebut. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini, sebab takbir merupakan syiar hari-hari ini, tidak boleh dikerjakan di luar waktu. Andai ada orang ketinggalan shalat fardhu selama batas waktu ini, kemudian ia qadha dalam waktu tersebut, bolehkan ia bertakbir setelah mengqadha shalat? Ada dua riwayat pendapat dalam hal ini.

Pertama; ya, ia boleh bertakbir, karena takbir merupakan syiar hari-hari ini. Pendapat ini dipastikan oleh Bandaniji dan penulis *Al Hawi*.

Kedua; ada perbedaan pendapat. Fuqaha Khurasan menyebutnya dua pendapat. Penulis Al Bayan meriwayatkan dari fuqaha Irak dengan istilah dua sisi pendapat. Pendapat pertama dan yang paling *shahih*; bertakbir, seperti yang telah kami jelaskan sebelumnya. Pendapat kedua; tidak bertakbir, karena takbir adalah syiar waktu shalat fardhu. Andai yang bersangkutan ketinggalan shalat fardhu di luar hari-hari ini, kemudian diqadha pada hari-hari ini, bolehkah ia bertakbir? Ada tiga riwayat pendapat dalam hal ini.

Pertama; dianjurkan takbir. Pendapat ini dipastikan oleh penulis *Al Hawi* dan Bandaniji, karena takbir adalah syiar hari-hari ini.

Kedua; tidak dianjurkan. Pendapat ini disampaikan penulis Al Bayan dari jalur fuqaha Irak. Juga disampaikan penulis dan lainnya dari fuqaha Irak.

Ketiga; ada dua pendapat. Pertama dan yang paling *shahih*; dianjurkan. Kedua; tidak dianjurkan. Pendapat ini diriwayatkan penulis

dari fuqaha Khurasan. Pendapat paling *shahih* secara garis besar adalah yang menganjurkan takbir. Inilah pendapat yang dikuatkan oleh Ar-Rafi'i dan kalangan fuqaha kontemporer lain.

Terkait takbir selepas shalat-shalat sunnah, Muzanni menyebutkan dalam *Al Muktashar*, Asy-Syafi'i menyatakan, takbir dikumandangkan selepas shalat-shalat fardhu dan shalat sunnah. Muzanni menyatakan, pendapat sebelumnya[14] lebih utama, karena takbir pada hari-hari ini hanya dikumandangkan selepas shalat fardhu.

Dalam hal ini, sahabat-sahabat kami memiliki empat riwayat pendapat.

Riwayat pertama, dan ini yang paling masyhur menyebut dua pendapat. Pendapat paling *shahih*; dianjurkan, karena shalat sunnah dikerjakan di waktu takbir dikumandangkan, sehingga sama seperti shalat fardhu. Kedua; tidak dianjurkan, karena takbir mengikuti shalat, dan shalat sunnah mengikuti shalat fardhu, sementara sesuatu yang mengikuti tidak memiliki pengikut.

Riwayat kedua; takbir dikumandangkan selepas shalat sunnah. Hanya ada satu pendapat, seperti yang dituturkan penulis dan sahabat-sahabat kami. Al Qadhi Abu Thayyib menyebutkan dalam *Al Mujarrad*, Asy-Syafi'i dalam tulisannya menyatakan seperti itu. Asy-Syafi'i menyebutkan, setelah salam shalat fardhu dan sunnah, takbir dikumandangkan, juga di semua kesempatan lain secara mutlak.

Al Qadhi Abu Thayyib menjelaskan, terkait hal ini, Asy-Syafi'i menyatakan dalam *Al Umm*, wanita yang sedang haid juga harus bertakbir, seperti itu juga dengan orang junub dan yang tidak memiliki wudhu, takbir dikumandangkan kapan saja baik siang maupun malam. Ini menunjukkan, takbir dianjurkan dikumandangkan selepas shalat-

---

[14] Teks pernyataan Muzanni sebagai berikut; takbir dikumandangkan selepas shalat fardhu dan sunnah. Muzanni menyatakan, "Pendapat sebelumnya menurut saya lebih utama, yaitu takbir hanya dikumandangkan selepas shalat fardhu saja."

shalat fardhu dan sunnah, juga kapan saja. Orang yang tidak shalat, seperti orang junub, wanita haid dan lainnya dianjurkan bertakbir.

Al Qadhi Abu Thayyib menyatakan, fuqaha di kalangan ulama madzhab Syafi'i kami menyalahkan Muzanni yang menyatakan bahwa pendapat sebelumnya lebih utama dari pendapat Asy-Syafi'i, karena Muzanni mengira Asy-Syafi'i menyatakan pendapat tersebut, yaitu takbir hanya dikumandangkan selepas shalat fardhu saja, padahal tidak seperti itu. Pernyataan Asy-Syafi'i sebelumnya perlu ditakwilkan. Al Qadhi Abu Thayyib menyatakan, riwayat pendapat ini lebih *shahih*. Juga dikuatkan Bandaniji.

Riwayat pendapat ketiga; takbir tidak dikumandangkan selepas shalat sunnah. Hanya ada satu pendapat dalam riwayat ini, seperti dituturkan oleh penulis *Al Hawi*. Ia juga menyatakan, inilah praktek para imam di berbagai wilayah yang dilakukan secara mutawatir. Para pengusung pendapat ini menanggapi pendapat yang dinukil Muzanni yang menyatakan takbir dikumandangkan selepas shalat fardhu dan juga sunnah dengan dua jawaban;

Pertama; Muzanni salah dalam menukil, talbiyah ia sebut takbir.

Kedua; Muzanni salah dalam meriwayatkan maksud pendapat Asy-Syafi'i, meski riwayatnya benar, karena yang dimaksud Asy-Syafi'i adalah takbir dikumandangkan selepas shalat fardhu dan juga sunnah selama masih berada dalam waktu takbir, yaitu di malam Id, bukan terkait dengan shalat-shalat selama hari nahar.

Riwayat pendapat keempat, dinukil oleh penulis *Al Hawi* juga; untuk shalat sunnah yang disunnahkan dikerjakan sendiri, setelahnya tidak perlu mengumandangkan takbir, namun jika disunnahkan dikerjakan secara berjamaah, seperti shalat gerhana bulan dan matahari, shalat *Istisqa*' dan lainnya, dianjurkan bertakbir setelahnya. Pendapat ini mengartikan dua pendapat sebelumnya seperti ini. Demikian ringkasan penjelasan sahabat-sahabat kami terkait takbir selepas shalat fardhu dan

sunnah. Pendapat madzhab secara garis besar menganjurkan bertakbir setiap kali usai shalat sunnah selama hari-hari ini.

Masalah Pertama:

Apakah dianjurkan bertakbir seusai shalat jenazah? Dalam hal ini terdapat tiga riwayat pendapat.

Pertama; tidak bertakbir. Hanya satu pendapat, sebab shalat jenazah pada dasarnya dipermudah, karena itulah tidak terdapat sejumlah rukun-rukun shalat dalam shalat jenazah. Inilah pendapat yang dipastikan oleh Darimi dalam *Al Istidzkar*, Al Qadhi Husain dan penulis *At-Tatimmah*.

Kedua; ada dua pendapat, seperti disampaikan oleh penulis *Al Hawi* dan lainnya.

Ketiga; jika kita katakan takbir dikumandangkan setiap kali usai shalat sunnah tentu lebih baik. Demikian dinyatakan Syasyi dalam *Al Mustadzhiri*. Jika tidak seperti itu, maka shalat sunnah dalam hal ini sama seperti shalat fardhu yang diqadha selama hari-hari tasyriq.

Pendapat madzhab secara garis besar menganjurkan takbir setelah mengqadha shalat fardhu di hari-hari tasyriq, karena shalat qadha ini lebih ditekankan dari pada shalat sunnah. Pernyataan fuqaha bahwa shalat jenazah pada dasarnya dipermudah adalah pernyataan *dha'if*, karena takbir yang dimaksud bukan bagian dari shalat jenazah sehingga bisa dikatakan semakin memperlama shalat jenazah.

Masalah Kedua:

Setelah Anda mengetahui penjelasan di atas, selanjutnya kami sampaikan ringkas perbedaan pendapat fuqaha terkait takbir dikumandangkan selepas shalat apa selama hari-hari tasyriq. Ada empat pendapat dalam hal ini.

Pertama, dan yang paling *shahih*; takbir dikumandangkan selepas shalat yang dikerjakan selama hari-hari tasyriq, baik shalat

fardhu ataupun sunnah, baik yang dikerjakan pada waktunya atau diqadha di luar waktunya selama masih berada dalam hari-hari tasyriq.

Kedua; khusus untuk shalat fardhu yang dikerjakan selama hari-hari tasyriq.

Ketiga; khusus untuk shalat fardhu saja, baik yang dikerjakan pada waktunya ataupun diqadha di luar waktu.

Keempat; takbir hanya dikumandangkan selepas shalat fardhu yang dikerjakan pada waktunya saja, juga sunnah-sunnah rawatib yang dikerjakan pada waktunya.

Masalah ketiga:

Misalkan seseorang lupa tidak bertakbir seusai shalat, setelah itu ia ingat dan jeda waktunya relatif tidak lama, saat itu ia dianjurkan bertakbir. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini, entah yang bersangkutan sudah meninggalkan tempat shalat ataupun belum. Jika jeda waktunya lama, dalam hal ini ada dua riwayat pendapat.

Pertama; ada dua pendapat, berdasarkan kasus jika seseorang lupa tidak sujud sahwi kemudian teringat setelah jeda waktu relatif lama. Pendapat ini disampaikan Baghawi dan lainnya dari fuqaha Khurasan. Ar-Rafi'i menuturkan, menurut pendapat paling *shahih* dalam hal ini, yang bersangkutan dianjurkan bertakbir.

Kedua; yang bersangkutan dianjurkan mengumandangkan takbir meski jeda waktunya lama. Inilah pendapat yang tepat, dan inilah yang dipastikan oleh Mutawali dan fuqaha lain. Penulis Al Bayan menukil pendapat ini dari sahabat-sahabat kami yang ada di Irak.

Sementara itu Mutawalli membedakan antara contoh kasus ini dengan sujud sahwi karena shalat sudah dikerjakan secara sempurna sesuai dengan tata cara yang benar. Karena itu, takbir tidak perlu dikumandangkan setelah jeda waktunya lama. Takbir adalah syiar hari-hari tasyriq, bukan sifat shalat, bukan pula bagian dari shalat. Mutawalli

menukil dari Abu Hanifah, suatu ketika ia berbicara atau keluar dari masjid, setelah itu ia ingat belum bertakbir, ia tidak bertakbir.

Madzhab kami; yang bersangkutan dianjurkan mengumandangkan takbir secara mutlak seperti yang telah kami sebutkan sebelumnya.

Masalah keempat:

Makmum *masbuq* yang ketinggalan beberapa rakaat baru mengumandangkan takbir setelah menyelesaikan shalat. Inilah madzhab kami. Ibnu Al Mundzir menukil pendapat ini dari Ibnu Sirin, Sya'bi, Ibnu Syubrumah, Malik, Al Auza'i, Ahmad, Ishaq, Abu Tsaur dan kalangan rasionalis. Diriwayatkan dari Hasan Al Bashri; ia mengumandangkan takbir kemudian mengqadha shalat. Diriwayatkan dari Mujahid dan Makhul; takbir kemudian menqadha shalat, setelah itu takbir lagi. Ibnu Al Mundzir menyatakan, aku menganut pendapat pertama. Hasan beralasan, karena makmum masbuq ikut sujud sahwi yang dilakukan imam, seperti itu juga takbir.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) dan juga jumhur beralasan, takbir hanya disyariatkan selepas shalat, sementara makmum masbuq sama sekali belum menyelesaikan shalatnya, berbeda dengan sujud sahwi karena dilakukan dalam shalat yang sama. Makmum masbuq hanya memisahkan diri dari imam setelah imam salam.

Masalah kelima:

Andai imam bertakbir namun makmum tidak berpendapat demikian, seperti jika imam bertakbir pada hari Arafah sementara makmum tidak berpendapat demikian, atau imam tidak bertakbir sementara imam berpendapat harus bertakbir, atau imam bertakbir selama hari-hari tasyriq sementara makmum tidak berpendapat seperti itu, atau sebaliknya, dalam hal ini ada dua riwayat pendapat.

Pendapat pertama, (pendapat paling *shahih*); makmum mengikuti keyakinan sendiri antara bertakbir atau tidak, tidak perlu mengikuti imam karena kewajiban mengikuti imam sudah berakhir selepas imam salam.

Pendapat kedua; makmum harus mengikuti imam bertakbir, karena termasuk hal-hal terkait shalat.

Masalah keenam:

Imam Haramain menyatakan, "Semua takbir yang kami sampaikan ini dikumandangkan dengan suara keras dan dijadikan syiar. Sementara bagi orang yang menghabiskan usia dengan membaca takbir di dalam hati, ia tidak terlarang melakukan hal itu."

Masalah ketujuh:

Madzhab kami; takbir *muqayyad* dan mutlak berlaku sama bagi orang yang shalat seorang diri maupun shalat berjamaah, lelaki ataupun perempuan, anak ataupun orang dewasa, orang yang bermukim ataupun yang bepergian.

Takbir Dianjurkan Dikumandangkan dengan Suara Keras

Kalimat takbir yang dianjurkan adalah "*Allahu akbar, Allahu akbar, Allahu akbar.*" Inilah *nash-nash* Asy-Syafi'i dalam *Al Umm, Mukhtashar Al Muzanni* dan lainnya yang masyhur. Inilah yang dipastikan oleh sahabat-sahabat kami. penulis *At-Tatimmah* dan lainnya meriwayatkan pendapat lama firman Allah ﷻ; takbir diucapkan sebanyak dua kali, yaitu "*Allahu akbar, Allahu akbar.*" Yang benar adalah pendapat pertama; takbir sebanyak tiga kali secara berselang.

Asy-Syafi'i menyebutkan dalam *Al Mukhtashar*, jika ditambahi zikir lain bagus. Dalam *Al Umm*, Asy-Syafi'i menyatakan, aku menganjurkan jika tambahan setelah kalimat takbir sebagai berikut;

اللهُ أَكْبَرُ كَبِيْرًا وَالْحَمْدُ للهِ كَثِيْرًا وَسُبْحَانَ اللهِ بُكْرَةً وَأَصِيْلاً لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَلاَ نَعْبُدُ إِلاَّ إِيَّاهُ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُوْنَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَحْدَهُ صَدَقَ وَعْدَهُ وَنَصَرَ عَبْدَهُ وَهَزَمَ الأَحْزَابَ وَحْدَهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَاللهُ أَكْبَرُ.

"Allah Maha Besar, segala puji bagi Allah, Maha Suci Allah pada pagi dan petang hari, tiada ilah yang berhak disembah selain Allah, kami hanya menyembah kepada-Nya dengan memurnikan agama bagi-Nya meski orang-orang kafir tidak suka, tiada ilah yang berhak disembah selain Allah semata, benar janji-Nya, Ia membela hamba-Nya dan mengalahkan para pasukan sekutu seorang diri, tiada ilah yang berhak disembah selain Allah, Allah Maha Besar."

Pendapat Asy-Syafi'i ini didasarkan pada dalil bahwa Nabi ﷺ mengucapkannya di bukit Shafa. Hadits ini diriwayatkan Imam Muslim dalam kitab shahihnya dari riwayat Jabir bin Abdullah رضي الله عنه dengan matan yang lebih pendek. Mutawalli dan lainnya menukil dari *nash* pendapat lama Imam Asy-Syafi'i; setelah takbir tiga kali ditambahi; " اللهُ أَكْبَرُ كَبِيْرًا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ كَثِيْرًا، اللهُ أَكْبَرُ عَلَى مَا هَدَانَا وَالْحَمْدُ للهِ عَلَى مَا أَوْلاَنَا وَأَبْلاَنَا, " (Allah Maha Besar, segala puji bagi Allah, Allah Maha Besar atas petunjuk yang diberikan kepada kami, Allah Maha Besar atas karunia dan ujian yang diberikan kepada kami).

Penulis *Asy-Samil* menyatakan, takbir yang biasa diucapkan orang-orang juga tidak apa-apa, yaitu; اللهُ أَكْبَرُ اللهُ أَكْبَرُ اللهُ أَكْبَرُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَاللهُ أَكْبَرُ اللهُ أَكْبَرُ وَلِلَّهِ الْحَمْدُ. (Allah Maha Besar, Allah Maha Besar, Allah Maha Besar, tiada ilah yang berhak disembah selain Allah dan Allah Maha Besar, Allah Maha Besar dan segala puji bagi Allah).

Penjelasan yang disampaikan penulis *Asy-Syamil* ini dinukil Bandaniji dan penulis *Al Bahr* dari *nash* Asy-Syafi'i dalam *Al Buwaithi.*

Bandaniji menyatakan, inilah yang selaiknya diamalkan, dan seperti itulah praktek yang lazim dikerjakan kaum muslimin. Penulis *Al Bahr* menuturkan, seperti itulah praktek kaum muslimin. Aku (Imam Nawawi) menemukan penjelasan seperti itu di dua tempat dalam *Al Buwaithi*, hanya saja takbir pertama disebut hanya dua kalf.

Pendapat Ulama Tentang Takbir Selepas Shalat Sunnah Selama Hari-hari Tasyriq

Telah kami sebutkan sebelumnya, madzhab kami; dianjurkan mengumandangkan takbir selepas shalat sunnah selama hari-hari tasyriq. Abu Hanifah, Malik, Tsauri, Ahmad, Ishaq dan Daud berpendapat; takbir tidak dikumandangkan selepas shalat sunnah, karena takbir mengikuti shalat, sehingga tidak dianjurkan dikumandangkan selepas shalat sunnah, sama seperti adzan. Dalil kami; takbir adalah syiar shalat, dan shalat fardhu ataupun sunnah dalam hal syiar sama saja tidak ada bedanya.

Pendapat Ulama Tentang Awal Waktu Takbir Idul Adha

Telah kami sebutkan sebelumnya, pendapat masyhur dalam madzhab kami adalah sejak zhuhur pada hari nahar hingga Shubuh pada hari tasyriq terakhir. Dan takbir terbaik adalah sejak Shubuh pada hari Arafah hingga Ashar pada hari tasyriq terakhir. Ibnu Al Mundzir meriwayatkan dari Umar bin Khaththab, Ali bin Abi Thalib, Ibnu Abbas, Sufyan Ats-Tsauri, Abu Yusuf, Muhammad, Ahmad dan Abu Tsaur; takbir dimulai dari Shubuh pada hari Arafah hingga Ashar terakhir hari tasyriq. Diriwayatkan dari Alqamah, Ibnu Mas'ud, Nakha'i, dan Abu Hanifah; takbir sejak Shubuh pada hari Arafah hingga Ashar pada hari nahar.

Riwayat lain dari Ibnu Mas'ud menyebutkan; hingga zhuhur pada hari nahar. Diriwayatkan dari Yahya Al Anshari, ia berpendapat; takbir dimulai sejak zhuhur pada hari nahar hingga zhuhur terakhir di hari tasyriq.

Diriwayatkan dari Zuhri; sejak zhuhur pada hari nahar hingga Ashar terakhir hari tasyriq. Diriwayatkan dari Ibnu Umar, Umar bin Abdul Aziz, Malik, dan Asy-Syafi'i; takbir dimulai sejak zhuhur pada hari nahar hingga Shubuh terakhir hari tasyriq.

Diriwayatkan dari Sa'id bin Jubair, riwayat berbeda dari Ibnu Abbas, dan Zuhri; takbir dimulai sejak zhuhur pada hari Arafah hingga Ashar terakhir hari tasyriq. Diriwayatkan dari Hasan; sejak zhuhur hingga zhuhur pada hari tasyriq kedua.

Pendapat Ulama Tentang Takbir Bagi Orang yang Shalat Sendirian

Madzhab kami; orang yang shalat sendirian disunnahkan bertakbir. Ini adalah madzhab Malik, Al Auza'i, Abu Yusuf, Muhammad dan mayoritas ulama. Al Abdari meriwayatkan pendapat ini dari ulama secara keseluruhan, kecuali Abu Hanifah. Ibnu Al Mundzir dan lainnya meriwayatkan Ibnu Mas'ud, Ibnu Umar, Tsauri, Abu Hanifah dan Ahmad; orang yang shalat sendirian tidak bertakbir.

Pendapat Ulama Tentang Takbir Bagi Kaum Wanita Selepas Shalat Selama Hari-hari Tasyriq

Madzhab kami; kaum wanita dianjurkan bertakbir. Ibnu Al Mundzir meriwayatkan pendapat ini dari Malik, Abu Yusuf, Muhammad dan Abu Tsaur. Diriwayatkan dari Sufyan Ats-Tsauri dan Abu Hanifah; kaum wanita tidak bertakbir. Sementara Ahmad menilai bagus jika wanita bertakbir pada hari-hari tasyriq setiap kali usai shalat.

Pendapat Ulama Tentang Takbir Bagi Musafir

Madzhab kami; musafir bertakbir. Pendapat ini diriwayatkan Ibnu Al Mundzir dari Malik, Abu Yusuf, Muhammad, Ahmad dan Abu Tsaur. Abu Hanifah berpendapat; musafir tidak bertakbir.

Pendapat Ulama Tentang Kalimat Takbir

Telah kami sebutkan sebelumnya, madzhab kami; dianjurkan membaca takbir sebanyak tiga kali secara berselang; "*Allahu akbar, Allahu akbar Allahu akbar.*" Inilah pendapat Malik. Ibnu Al Mundzir meriwayatkan dari Umar dan Abdullah bin Mas'ud ﷺ; *Allahu akbar, Allahu akbar, Allahu akbar, la ilaha illallahu wallahu akbar, allahu akbar walillahil hamd* (Allah Maha Besar, Allah Maha Besar, Allah Maha Besar, tiada ilah yang berhak disembah selain Allah dan Allah Maha Besar, Allah Maha Besar dan segala puji bagi Allah). Inilah pendapat Sufyan Ats-Tsauri, Abu Hanifah, Muhammad, Ahmad, dan Ishaq.

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas; اللهُ اَكْبَرُ اللهُ اَكْبَرُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَاللهُ اَكْبَرُ اللهُ اَكْبَرُ وَلِلّٰهِ الْحَمْدُ (Allah Maha Besar, Allah Maha Besar, Allah Maha Besar, Allah Maha Besar Maha Agung, Allah Maha Besar dan segala puji bagi Allah).

Diriwayatkan dari Ibnu Umar ﷺ; اللهُ اَكْبَرُ اللهُ اَكْبَرُ اللهُ اَكْبَرُ كَبِيْرًا اللهُ كَبِيْرًا اللهُ كَبِيْرًا اللهُ اَكْبَرُ وَاَجَلُّ اللهُ اَكْبَرُ وَلِلّٰهِ الْحَمْدُ. (Allah Maha Besar, Allah Maha Besar, Allah Maha Besar, tiada ilah yang berhak disembah selain Allah semata, tiada sekutu bagi-Nya, bagi-Nya kerajaan dan pujian, di tangan-Nya terdapat segala kebaikan, Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu).

Pendapat Ulama Tentang Takbir Idul Fitri

Takbir Idul Fitri menurut kami dan seluruh ulama dianjurkan, kecuali pendapat yang diriwayatkan oleh Syaikh Abu Hamid dan lainnya dari Ibnu Abbas; ia tidak bertakbir, kecuali jika imamnya bertakbir. As-Saji dan lainnya meriwayatkan dari Abu Hanifah; tidak bertakbir secara mutlak. Al Abdari dan lainnya meriwayatkan dari Sa'id bin Musayyib, Urwah bin Zubair, Daud dan lainnya, mereka berpendapat; takbir pada Idul Fitri hukumnya wajib, sementara takbir Idul Adha dianjurkan.

Awal waktu takbir Idul Fitri adalah setelah matahari malam Id terbenam. Inilah madzhab kami, juga madzhab Sa'id bin Musayyib, Abu Salamah, Urwah dan Zaid bin Aslam. Jumhur ulama berpendapat; takbir tidak dikumandangkan pada malam Id, takbir baru dikumandangkan pada keesokan hari hingga shalat Id dilaksanakan. Pendapat ini diriwayatkan Ibnu Al Mundzir dari sebagian besar ulama, dan inilah pendapat yang aku (Imam Nawawi) anut. Pendapat ini juga dikemukakan Ali bin Abi Thalib, Ibnu Umar, Abu Umamah dan kalangan sahabat lain, juga Abdurrahman bin Abi Laila, Sa'id bin Jubair, Nakha'i, Abu ZInad, Umar bin Abdul Aziz, Aabn bin Utsman, Abu Bakar bin Muhammad, Hakam, Hammad, Malik, Ahmad, Ishaq dan Abu Tsaur. Al Auza'i meriwayatkan pendapat ini dari banyak orang.

Penjelasan Hadits-hadits yang Disebutkan dalam Bab Ini dan Makna Kata-katanya

Hadits Ibnu Umar yang disebutkan bagian awal bab ini diriwayatkan secara *marfu'* oleh Al Baihaqi melalui dua jalur sanad *dha'if*. Yang benar, sanad hadits ini hanya sampai Ibnu Umar (*mauquf*). Demikian yang dikatakan Al Baihaqi, padahal Asy-Syafi'i menyebut hadits ini *mauquf*.

يَأْخُذُ طَرِيقَ الْحَدَّادِيْنَ *al-haddad* (ada juga yang menyebut *al-jaddad*) artinya orang-orang yang memiliki buah-buahan. Redaksi penulis "Awal waktu takbir adalah ketika matahari terbenam di malam fitri berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ

'*Dan hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu.*' (Qs. Al Baqarah [2]: 185)

Pengambilan dalil dari ayat ini tidak tepat, kecuali bagi kalangan yang berpendapat bahwa huruf *wau* menunjukkan urutan. Hanya saja pendapat ini keliru. Mengingat pendapat ini keliru, berarti makna urutan dalam ayat di atas tidak menunjukkan seketika (maksudnya bukan setelah bilangan Ramadhan telah sempurna, segera mengumandangkan takbir, penerj.). Dengan demikian, ayat ini bukan dalil yang tepat bagi penulis. *Wallahu a'lam.*

Redaksi "Imam Asy-Syafi'i menyatakan dalam pendapat lama; takbir dikumandangkan hingga imam usai" maksudnya hingga imam salam. Redaksi *isnhiraf* (makna asal kata ini adalah pergi dan berlalu) digunakan dalam hadits-hadits *shahih*, arti yang dimaksud adalah salam. Pendapat lain menyebutkan, maksud *inshiraf* adalah selesai khutbah.

Pendapat yang benar adalah pendapat pertama, dan sudah dijelaskan sebelumnya. Redaksi "karena hari itu adalah hari Id, saat itu disunnahkan mengumandangkan takbir mutlak, dengan demikian disunnahkan pula mengumandangkan takbir *muqayyad*, sama seperti Idul Adha." Ini secara tegas menyebutkan, takbir mutlak dan *muqayyad* sama-sama disyariatkan pada Idul Adha, tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Bahkan fuqaha dari kalangan sahabat-sahabat kami secara tegas menganjurkan keduanya.

Sengaja aku menyampaikan masalah ini karena perkataan penulis memberi kesan berbeda, tidak seperti penjelasan aku ini. Takbir *muqayyad* sudah dijelaskan sebelumnya, seperti itu juga takbir *mursal*, keduanya memiliki makna yang sama, yaitu bebas bertakbir kapan saja, tidak terkait waktu tertentu.

Redaksi penulis "Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, ia berkata, "Takbir diucapkan sebanyak tiga kali'." Atsar ini diriwayatkan oleh Ibnu Al Mundzir dan Al Baihaqi dari Ibnu Abbas.

Redaksi penulis "Diriwayatkan dari Abdullah bin Muhammad bin Abu Bakr bin Amr bin Hazm, ia berkata, "Aku melihat imam-imam pada hari-hari tasyriq bertakbir sebanyak tiga kali seusai shalat'," seperti itulah yang tertera dalam salah satu salinan kitab *Al Muhadzdzab*, dan inilah yang benar. Sebagian besar salinan kitab asli menyebut; Abdulah bin Muhammad bin Abu Bakar bin Amr bin Hazm, nama Muhammad disebut terlebih dahulu sebelum Abu Bakar. Ini jelas keliru dan salah tulis, atau kekeliruan pihak pengganda kitab asli.

Penulis menyebut nama ini dengan benar di semua tempat dalam kitab ini, seperti yang tertera pada pasal pertama bab shalat Id, pasal pertama bab nikah, di bagian awal kitab jinayat, dan di sejumlah tempat lain dalam bab diyat. Hadits Umar dan Ali tentang takbir dimulai dari Shubuh pada hari Arafah, hadits ini sudah dijelaskan sebelumnya, hanya saja penulis menyebut hadits ini riwayat Umar dan Ali, padahal yang benar adalah riwayat Ammar dan Ali, seperti telah aku jelaskan sebelumnya. Redaksi penulis "karena takbir adalah amalan khusus pada hari-hari tasyriq ini, sehingga tidak boleh dilakukan di waktu lain," ini artinya menjelaskan alasan suatu permasalahan dengan hukum yang sama, seharusnya penulis menyatakan, karena takbir merupakan syiar hari-hari tasyriq.

Sejumlah Permasalahan Terkait Idul Fitri dan Adha

Pertama; sahabat-sahabat kami menyatakan, dianjurkan menghidupkan malam Idul Fitri dan Adha dengan shalat dan amalan ibadah lain. Pendapat ini didasarkan sahabat-sahabat kami pada hadits Abu Umamah dari Nabi ﷺ,

مَنْ اَحْيَا لَيْلَتَى الْعِيْدِ لَمْ يَمُتْ قَلْبُهُ يَوْمَ تَمُوْتُ الْقُلُوْبُ.

"Barangsiapa menghidupkan malam Idul Fitri dan Adha, hatinya tidak akan mati saat semua hati manusia mati." Riwayat Asy-Syafi'i dan Ibnu Majah menyebutkan;

مَنْ قَامَ لَيْلَتَيْ الْعِيْدَيْنِ مُحْتَسِبًا لله تَعَالَي لَمْ يَمُتْ قَلْبُهُ يَوْمَ تَمُوْتُ الْقُلُوْبُ.

"Barangsiapa shalat pada malam Idul Fitri dan Adha karena mengharap pahala dari Allah, hatinya tidak akan mati saat semua hati manusia mati." HR. Asy-Syafi'i dari Abu Darda` secara *mauquf.*

Hadits serupa juga diriwayatkan dari Abu Umamah secara *mauquf* dan *marfu'* seperti telah dijelaskan sebelumnya. Seluruh sanad riwayat-riwayat ini *dha'if.* Asy-Syafi'i menyatakan dalam *Al Umm*, "Aku dengar, ada yang bilang, 'Doa dikabulkan pada lima malam; malam Jum'at, malam Idul Adha, malam Idul Fitri, malam pertama bulan Rajab, dan malam pertengahan Sya'ban'."

Asy-Syafi'i mengatakan, "Ibrahim mengabarkan kepada kami, ia berkata, "Aku melihat beberapa syaikh di antara penduduk Madinah terbaik berada di Masjid Nabawi pada malam Idul Fitri dan Adha, mereka berdoa dan berzikir hingga sebagian waktu malam berlalu."

Asy-Syafi'i mengatakan, "Kami dengar bahwa Ibnu Umar menghidupkan malam nahar." Asy-Syafi'i berkata, "Aku menganjurkan untuk menghidupkan malam-malam yang diriwayatkan kepada aku ini,

bukan sebagai kewajiban, hanya anjuran." Demikian penjelasan Imam Asy-Syafi'i.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) juga menganjurkan menghidupkan malam-malam tersebut meski haditsnya *dha'if*, seperti telah dijelaskan sebelumnya di awal kitab bahwa hadits-hadits tentang keutamaan amal bisa ditolelir dan bisa diamalkan namun perlu memperhatikan tingkat *dha'if*-nya.

Yang benar (*ash-Shahih*), keutamaan malam-malam ini hanya didapatkan dengan menghidupkan malam secara keseluruhan. Pendapat lain menyebutkan, bisa didapatkan dengan sebagian waktu malam. Pendapat ini dikuatkan oleh riwayat Asy-Syafi'i dari syaikh-syaikh Madinah sebelumnya. Al Qadhi Husain menukil dari Husain dari Ibnu Abbas, bahwa menghidupkan malam Id adalah dengan shalat Isya secara berjamaah dan bertekad untuk shalat Shubuh berjamaah pula. Pendapat terbaik dalam hal ini adalah yang telah kami sebut sebelumnya. *Wallahu a'lam.*

بَابُ صَلَاةِ الْكُسُوْفِ

Bab: Shalat Kusuf (Gerhana)

Kasafat asy-syams, kasafa al qamar (matahari, bulan mengalami gerhana), ada juga yang menyebut *kasufa, kasifa, inkasafa*, seperti itu juga *khasafa, khasifa* dan *inkhasafa*, inilah enam dialek yang digunakan untuk matahari dan bulan. *Kasafat asy-syams, khasafa al qamar.*

Ada yang menyatakan, *kusuf* adalah bagian awal gerhana, dan *khusuf* adalah bagian akhir gerhana, baik gerahana matahari ataupun bulan. Dengan demikian, ada delapan dialek untuk kata ini. Keenam dialek ini disebutkan dalam kitab *Ash-Shahihain.* Yang benar dan masyhur, kedua kata ini sama-sama digunakan untuk bulan dan juga matahari. Yang masyhur dalam penggunaan kata fuqaha; *kusuf* khusus untuk matahari sementara *khusuf* khusus untuk bulan. Jauhari dalam *Ash-Shihah* menyatakan, inilah yang paling fasih.

1. Asy-Syirazi berkata, "Shalat kusuf sunnah berdasarkan sabda Rasulullah ﷺ,

إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لاَيَكْسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلاَ لِحَيَاتِهِ، وَلَكِنَّهُمَا آيَاتَانِ مِنْ آيَاتِ اللهِ فَإِذَا رَأَيْتُمُوْهُمَا فَقُوْمُوْا وَصَلُّوْا.

'Sesungguhnya matahari dan bulan tidak mengalami gerhana karena kematian atau pun kelahiran seseorang, tapi

keduanya adalah tanda-tanda kebesaran Allah. Apabila kalian melihatnya, segera kerjakan shalat'."

Penjelasan:

Hadits ini diriwayatkan Al Bukhari dan Muslim dari riwayat sejumlah sahabat dari Rasulullah ﷺ, di antaranya Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Abu Musa, Jabir, Abu Mas'ud Al Badri, Abu Bakrah, Mughirah dan Aisyah, ﷺ. Shalat gerhana matahari dan bulan sunnah muakkad berdasarkan ijma." Hanya saja, Malik dan Abu Hanifah berpendapat; shalat gerhana bulan dilaksanakan sendiri-sendiri, dan dilaksanakan sebanyak dua rakaat, sama seperti shalat sunnah lain. Dalil kami adalah hadits-hadits *shahih* yang menyamakan antara gerhana matahari dan bulan.

2. Asy-Syirazi berkata, "Sunnahnya, sebelum shalat kusuf mandi terlebih dahulu, karena shalat ini disyariatkan dikerjakan secara berjamaah disertai khutbah, karena itu disunnahkan mandi terlebih dahulu, sama seperti shalat Jum'at.

Sunnahnya, shalat kusuf dikerjakan di tempat pelaksanaan shalat Jum'at, karena Nabi ﷺ shalat kusuf di masjid. Alasan; karena waktu terjadinya gerhana tidak pasti sehingga tidak bisa dilaksanakan di tanah lapang, bisa jadi gerhana berlalu sebelum orang-orang tiba di tanah lapang untuk shalat kusuf di sana, sehingga luput kesempatan untuk shalat kusuf. Karena itu lebih baik dilaksanakan di masjid jami'.

Sunnahnya, sebelum shalat diserukan '*Ash-shalatu jami'ah,*' berdasarkan riwayat dari Aisyah ﷺ, ia berkata, "Terjadi gerhana matahari di masa Rasulullah ﷺ, kemudian

beliau memerintahkan seseorang untuk menyerukan, '*Ash-shalatu jami'ah'.*"

Penjelasan:

Hadits Aisyah diriwayatkan Al Bukhari dan Muslim, hadits shalat kusuf di masjid diriwayatkan Al Bukhari dan Muslim juga dari riwayat Aisyah, abu Musa dan lainnya. Redaksi penulis "Shalat yang disyariatkan dilakukan secara berjamaah dan ada khutbahnya", mengecualikan shalat lima waktu. Mandi untuk shalat kusuf hukumnya sunnah berdasarkan kesepakatan sahabat-sahabat kami. Waktu shalat kusuf masuk langsung seiring terjadinya gerhana.

Shalat kusuf disunnahkan dilaksanakan di masjid jami', disunnahkan untuk menyerukan, "*Ash-shalatu jami'ah*", seperti yang disebutkan penulis. Shalat kusuf dianjurkan dikerjakan secara berjamaah, boleh dilaksanakan di beberapa tempat dalam satu wilayah. Shalat ini juga disunnahkan bagi kaum wanita, budak, musafir dan juga orang yang shalat sendirian. Inilah pendapat madzhab, dan inilah pendapat yang dipastikan oleh sahabat-sahabat kami di berbagai jalur riwayat, seperti yang disebutkan penulis di akhir bab shalat Id saat mengiyaskan shalat Id bagi orang yang shalat sendirian.

Ar-Rafi'i meriwayatkan pendapat lain; untuk keabsahan shalat kusuf, disyaratkan dilaksanakan secara berjamaah. Pendapat lain menyebutkan; shalat kusuf hanya dilaksanakan dalam satu jamaah, seperti shalat Jum'at. Kedua pendapat ini *nyeleneh* dan tertolak.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, keabsahan shalat kusuf tidak bergantung pada shalatnya imam ataupun izinnya. Asy-Syafi'i dan sahabat-sahabat kami menyatakan, jika imam keluar kemudian shalat berjamaah, orang-orang harus shalat bersama imam, sementara jika imam tidak keluar, orang-orang harus mencari seseorang untuk dijadikan imam, dan jika tidak ada, mereka bisa shalat sendiri-sendiri. Jika semua orang takut pada penguasa jika shalat kusuf

dilakukan secara terang-terangan, maka shalat dilakukan secara bersembunyi. Inilah pendapat yang dikemukakan Malik, Ahmad dan Ishaq. Ats-Tsauri dan Muhammad menyatakan, jika imam tidak shalat, rakyat shalat sendiri-sendiri.

3. Asy-Syirazi berkata, "Shalat kusuf terdiri dari dua rakaat, setiap rakaat dua kali berdiri, dua kali membaca (Al Faatiha dan surah), dua kali rukuk dan sujud. Sunnahnya, saat berdiri setelah membaca Al Fatihah membaca surahAl Baqarah atau surah lain seukurannya, setelah itu rukuk dan membaca tasbih seukuran lama membaca seratus ayat, setelah itu bangun dari rukuk dan membaca Al Fatihah, dilanjutkan membaca surah seukuran duaratus ayat, setelah itu rukuk dan membaca tasbih seukuran lama membaca tujuhpuluh ayat, setelah itu sujud seperti sujud shalat pada umumnya.

Ibnu Abbas menjelaskan, sujud diperlama seperti pada saat rukuk. Pernyataan ini tidak benar, sebab Asy-Syafi'i tidak menyebut seperti itu, juga tidak meriwayatkan khabar seperti itu. Andai sujud dalam shalat ini diperlama, pasti sudah ada riwayat yang dinukil, seperti halnya riwayat tentang bacaan dan rukuk. Selanjutnya meneruskan rakaat kedua.

Setelah membaca Al Fatihah dilanjutkan membaca seukuran seratus limapuluh ayat, setelah itu rukuk seukuran lama membaca tujuhpuluh ayat, setelah itu bangun dari rukuk dan membaca Al Fatihah kemudian dilanjutkan membaca seukuran seratus ayat lalu rukuk seukuran lama membaca limapuluh ayat, kemudian sujud.

Dalilnya adalah riwayat Ibnu Abbas, ia berkata, "Terjadi gerhana matahari, kemudian Nabi ﷺ shalat bersama sejumlah orang, beliau berdiri lama sekali seukuran lama membaca surah Al Baqarah, setelah itu rukuk lama sekali, selanjutnya berdiri lama sekali namun tidak selama berdiri pada rakaat pertama, setelah itu rukuk lama sekali namun tidak selama rukuk pada rakaat pertama, setelah itu sujud dan salam sementara matahari sudah kembali nampak.

Sunnahnya, bacaan shalat gerhana matahari dilirihkan berdasarkan riwayat Ibnu Abbas ﷺ, ia berkata, "Terjadi gerhana matahari di masa Rasulullah ﷺ, beliau kemudian shalat lalu aku berdiri di samping beliau, aku tidak mendengar bacaan beliau.' Alasan lain; karena shalat gerhana matahari adalah shalat siang hari yang ada padanannya di malam hari, karena itu bacaannya tidak dikeraskan seperti halnya shalat zhuhur. Sementara bacaan shalat gerhana bulan dikeraskan, karena shalat ini dikerjakan pada malam hari dan tidak ada padanannya di siang hari, karena itu disunnahkan agar bacaannya dikeraskan, seperti shalat Isya'."

Penjelasan:

Hadits Ibnu Abbas yang pertama diriwayatkan Al Bukhari dan Muslim, hadits Ibnu Abbas yang kedua diriwayatkan Al Baihaqi dalam kitab sunannya secara makna dengan sanad *dha'if* karena adanya Ibnu Lahi'ah.

Asy-Syafi'i, Al Baihaqi dan sahabat-sahabat kami terkait bacaan lirih shalat gerhana matahari didasarkan pada hadits Ibnu Abbas pertama, ia berkata, "Beliau ﷺ berdiri lama sekali seukuran lama membaca surah Al Baqarah." Mereka menjelaskan, ini menunjukkan

bahwa Ibnu Abbas tidak mendengar bacaan Nabi ﷺ, andai mendengar tentu sudah bisa dipastikan bacaannya apa.

At-Tirmidzi meriwayatkan dengan sanad *shahih* dari Samurah, ia berkata, "Nabi ﷺ mengimami kami shalat kusuf, kami tidak mendengar suara beliau." At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini hasan *shahih.*"

Diriwayatkan dari Aisyah ﷺ, Nabi ﷺ mengeraskan bacaan shalat khusuf. HR. Al Bukhari dan Muslim dalam kitab *shahih* masing-masing. Kedua hadits ini *shahih* dan bisa dikompromikan sebagai berikut; bacaan shalat gerhana matahari dilirihkan sementara bacaan shalat gerhana bulan dikeraskan. Inilah madzhab kami.

Redaksi penulis "karena shalat gerhana matahari adalah shalat siang hari yang ada padanannya di malam hari," mengecualikan shalat Jum'at dan shalat Id. Redaksi "shalat malam yang tidak ada padanannya pada siang hari," mengecualikan shalat witir. Pernyataan penulis ini benar sekaligus menunjukkan bahwa bacaan shalat witir dikeraskan, sebab yang dimaksud penulis adalah ketika shalat witir dikerjakan secara berjamaah setelah shalat tarawih. Redaksi "dua kali rukuk dan sujud" (*sujudaani*) mungkin maksud kata-kata ini difahami empat kali sujud, karena seperti diketahui, satu kali sujud dilakukan sebanyak dua kali, dengan demikian dua kali sujud artinya empat kali sujud. Lebih baik disebut "dua kali sujud," (*sajdataani*) dan inilah yang dimaksud penulis.

Hukum: Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, batas minimal shalat kusuf adalah berniat shalat kusuf, lalu membaca Al Fatihah, setelah itu rukuk, kemudian bangun dari rukuk diteruskan membaca Al Fatihah, lalu rukuk lagi, setelah itu bangun dari rukuk dengan thuma'ninah, kemudian sujud dua kali. Ini satu rakaat, kemudian diteruskan rakaat kedua dengan cara yang sama, dengan demikian lengkap dua rakaat. Setiap rakaat terdiri dari dua qiyam, dua bacaan, dua rukuk dan dua sujud, sama seperti shalat pada umumnya.

Selanjutnya apabila gerhana berlangsung lama, apakah ditambah rukuk ketiga dan seterusnya? Dalam hal ini ada dua riwayat pendapat.

Pertama; ditambah lagi rukuk ketiga, keempat, kelima dan seterusnya hingga gerhana hilang. Demikian pendapat yang dikemukakan oleh sejumlah imam sahabat-sahabat kami yang memiliki keahlian di bidang fiqh dan hadits sekaligus, seperti Ibnu Khuzaimah, Ibnu Al Mundzir, Kahththabi, dan Abu Bakar Ash-Shibghi berdasarkan hadits-hadits *shahih* yang menyebutkan bahwa Nabi ﷺ shalat dua rakaat, setiap rakaat tiga kali rukuk.

Riwayat lain menyebutkan; setiap rakaat empat kali rukuk. Keduanya diriwayatkan oleh Imam Muslim. Riwayat ahli hadits lain menyebut lebih dari itu. Semua riwayat ini bisa disatukan, yaitu jumlah rukuk ditambah jika gerhana terjadi dalam waktu lama.

Pendapat kedua, dan pendapat ini tepat menurut sahabat-sahabat kami; tidak boleh lebih dari dua kali rukuk. Inilah pendapat yang dipastikan oleh mayoritas sahabat-sahabat kami, dan seperti itulah tekstual pernyataan-pernyataan Imam Asy-Syafi'i. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, riwayat-riwayat yang menyebut dua kali rukuk lebih masyhur dan lebih *shahih*, karena itu harus dikedepankan, dan qiyas untuk masalah shalat adalah tidak boleh ditambahi. *Wallahu a'lam.*

Andai gerhana sudah berlalu saat shalat baru dapat satu rakaat, shalat tetap tidak batal, imam harus meneruskan shalat dengan tata caranya seperti yang disyariatkan hingga usai. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini.

Pertanyaannya, apakah rukuknya dilakukan satu kali saja dan satu kali berdiri untuk setiap rakaat? Ada dua riwayat pendapat dalam hal ini, berdasarkan dua riwayat pendapat tentang bolehnya menambah rukuk ketika gerhana terjadi dalam waktu lama. Jika rukuk boleh ditambah ketika gerhana terjadi dalam waktu lama, berarti boleh pula

bilangan rukuk dan rakaat dikurangi sesuai batas waktu terjadinya gerhana, dan jika tidak boleh, berarti tidak boleh mengurangi jumlah rukuk dan rakaat shalat ini.

Pertanyaan lain; setelah imam salam namun gerhana masih berlangsung, bolehkah memulai shalat kusuf lagi? Ada dua riwayat pendapat dalam hal ini, oleh sahabat-sahabat kami didasarkan pada masalah bolehnya menambah bilangan rukuk. Menurut pendapat yang tepat; tidak boleh menambah ataupun mengurangi, atau melakukan shalat kusuf lagi. *Wallahu a'lam.*

Tata cara shalat kusuf yang sempurna adalah takbiratul ihram kemudian membaca doa istiftah, setelah itu membaca *ta'awwudz* lalu Al Fatihah, dilanjutkan membaca surah Al Baqarah atau semacamnya jika tidak bisa. Terkait qiyam kedua, ketiga dan keempat, dalam hal ini Imam Asy-Syafi'i memiliki dua *nash.*

Pertama; Imam Asy-Syafi'i menyatakan dalam *Al Umm* dan Muktashar Al Muzanni, setelah Al Fatihah membaca seukuran dua ratus ayat dari surah Al Baqarah, pada qiyam ketiga membaca seukuran seratus limapuluh ayat surah Al Baqarah, pada qiyam keempat membaca seukuran seratus ayat surah Al Baqarah.

Kedua; Imam Asy-Syafi'i menyatakan dalam Al Buwaithi dalam bab yang sama; pada qiyam kedua setelah Al Fatihah membaca surah Ali 'Imran, pada qiyam ketiga membaca seukuran surah An-Nisaa`, dan pada qiyam keempat membaca seukuran surah Al Ma`idah. Dalam *Al Buwaithi* di bab yang lain, setelah sekitar dua lembar, Imam Asy-Syafi'i menyebutkan sama seperti pernyataannya dalam *Al Umm* dan *Al Muktashar.* Penulis, seluruh fuqaha Irak dan sejumlah fuqaha lain mengacu pada pernyataan Imam Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*, sejumlah fuqaha Khurasan mengacu pada pernyataan Imam Asy-Syafi'i dalam Al Buwaithi. Para muhaqqiq menyatakan, ini bukan perbedaan, tapi hanya untuk mempersamakan karena keduanya intinya hampir sama.

Terkait anjuran membaca ta'wwudz saat hendak membaca pada qiyam kedua, ketiga dan keempat ada dua riwayat pendapat, keduanya diriwayatkan oleh penulis *Al Hawi* dan lainnya. Kedua riwayat pendapat ini sama seperti dua riwayat sebelumnya tentang membaca *ta'awwudz* pada rakaat kedua dan setelahnya. Pendapat yang paling *shahih*; dianjurkan. Terkait ukuran lama rukuk, dalam hal ini Asy-Syafi'i memiliki dua pernyataan;

Pertama; dalam *Al Umm, Mukhtashar Al Muzanni* dan bagian kedua kitab *Al Buwaithi*, Asy-Syafi'i menyatakan; saat rukuk pertama membaca tasbih seukuran lama membaca seratus ayat surah Al Baqarah, pada rukuk kedua seukuran lama duapertiga rukuk pertama, pada rukuk ketiga seukuran lama membaca tujuhpuluh ayat surah Al Baqarah, pada rukuk keempat seukuran lama membaca limapuluh ayat surah Al Baqarah. Pada bagian pertama kitab *Al Buwaithi*, Asy-Syafi'i menyatakan; setiap rukuk membaca tasbih seukuran lama bacaan Al Qur`an pada saat qiyam.

Pernyataan sahabat-sahabat kami terkait hal ini terdapat perbedaan. Dalam *Al Muhadzdzab* disebutkan; pada rukuk kedua rakaat pertama seukuran lama membaca tujuhpuluh ayat, sementara dalam *At-Tanbih* menyebutkan; seukuran lama membaca sembilanpuluh ayat pada rukuk kedua rakaat pertama.

Syaikh Abu Hamid Al Isfirayini, penulis *At-Taqrib*, Imam Ghazali, Baghawi dan lainnya menyatakan; seukuran lama membaca delapanpuluh ayat. Salim Ar-Razi menyebutkan dalam kitabnya, Al Kifayah; seukuran lama membaca delapanpuluh ayat. Abu Hafsh Al-Abhari menyatakan; seukuran lama rukuk pertama. Pendapat ini aneh dan lemah. Yang benar adalah seperti yang dinyatakan Imam Asy-Syafi'i ﷺ.

Terkait sujud, Imam Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan *Al Mukhtashar* hanya menyebut sujud secara mutlak, tanpa menjelaskan

apakah diperlama atau dipersingkat. Penulis menyatakan bahwa Imam Asy-Syafi'i tidak menyebut sujud diperlama. Pernyataan penulis ini tidak benar, justru Imam Asy-Syafi'i menyebut sujud diperlama, seperti yang akan kami sebutkan berikutnya bersumber dari *Mukhtashar Al Buwaithi* dan lainnya, insya Allah ﷻ.

Dalam hal ini ada dua pendapat. Pendapat pertama dan yang paling masyhur seperti disebutkan dalam *Al Muhadzdzab*, sujud tidak diperlama, cukup sujud seukuran lama sujud shalat pada umumnya. Inilah pendapat yang rajih menurut penulis dan mayoritas sahabat-sahabat kami.

Pendapat kedua; dianjurkan diperlama. Di antara yang menukil kedua pendapat ini adalah Imam Haramain, Imam Ghazali dan Baghawi. Imam Asy-Syafi'i secara tegas menyebut sujud diperlama di dua tempat dalam kitab Al Buwaithi sebagai berikut; sujud dua kali secara sempurna dan lama, setiap sujud dilakukan seukuran lama ketika rukuk. Demikian pernyataan Imam Asy-Syafi'i secara sama persis.

Asy-Syafi'i menyatakan dalam *Jam'ul Jawami'*, setiap sujud dilakukan seukuran lama ketika rukuk. At-Tirmidzi menukil dari Imam Asy-Syafi'i; sujud diperlama. Sementara Imam Haramain and Ghazali menukil; sujud dilakukan seukuran lama seperti rukuk sebelumnya.

Al Khaththabi menjelaskan, madzhab Asy-Syafi'i, Ishaq dan Ibnu Rahawih; sujud diperlama seperti ketika rukuk. Baghawi menyatakan, salah satu dari dua pendapat Imam Asy-Syafi'i adalah sujud diperlama. Sujud pertama sama seperti rukuk pertama, dan sujud kedua seperti lamanya rukuk kedua. Sementara itu Syaikh Abu Hamid dan Bandaniji memastikan sujud diperlama. Abu Amr bin Shalah menyatakan, penjelasan Baghawi ini lebih baik dari penjelasan Asy-Syafi'i dalam *Al Buwaithi* yang menyebut secara mutlak.

Dengan demikian, pendapat yang tepat tidak seperti yang dinyatakan oleh Asy-Syafi'i. Lebih dari itu harus dikatakan bahwa Imam

Asy-Syafi'i tidak memiliki pendapat lain selain memperlama sujud, karena seperti diketahui dalam wasiatnya; jika ada hadits *shahih* berseberangan dengan pendapatnya, pendapatnya harus ditinggalkan dan hadits *shahih* harus diamalkan, sebab madzhab Imam Asy-Syafi'i adalah hadits. Ini terkait dengan penukilan madzhab.

Terkait hadits-hadits tentang memperlama sujud, di antaranya adalah hadits Abu Musa Al Asy'ari tentang sifat shalat Rasulullah ﷺ, ia berkata,

فَأَتَى الْمَسْجِدَ فَقَامَ يُصَلِّي بِأَطْوَلِ قِيَامٍ وَرُكُوعٍ وَسُجُودٍ مَا رَأَيْتُهُ يَفْعَلُهُ فِي صَلَاتِهِ.

"Kemudian beliau ke masjid lalu shalat dengan qiyam, rukuk dan sujud yang lebih lama dari yang pernah beliau lakukan saat shalat yang pernah aku lihat." HR. Al Bukhari dan Muslim.

Diriwayatkan dari Aisyah tentang sifat shalat kusuf Nabi ﷺ, ia berkata, "Kemudian beliau rukuk lama sekali, setelah itu sujud lama sekali, kemudian mengerjakan rakaat kedua sama seperti rakaat pertama." (HR. Al Bukhari) Riwayat Al Bukhari lain dari Aisyah menyebutkan; "Kemudian beliau sujud lama sekali, setelah itu qiyam lama sekali, lalu rukuk lama sekali," sampai pada perkataan Aisyah, "Setelah itu beliau sujud namun tidak selama sujud pertama."

Diriwayatkan dari Abu Salamah bin Abdurrahman bin Abdullah bin Amr bin Ash, ia berkata, "An-Nasa`i rukuk," Amr bin Ash menyebut lanjutan hadits, kemudian berkata, "Aisyah berkata, "Nabi ﷺ tidak pernah sujud selama itu sama sekali'." HR. Al Bukhari dan Muslim.

Disebutkan dalam *shahih* Muslim dari riwayat Jabir dari Nabi ﷺ; "Rukuknya sama seperti lamanya sujud." Disebutkan dalam *shahih* Al Bukhari dari riwayat Asma`; "Kemudian beliau sujud, beliau

memperlama sujud, setelah itu bangun, setelah itu sujud lagi, beliau memperlama sujud." Asma` menyebutkan sifat shalat serupa pada rakaat kedua.

Diriwayatkan dari Abdullah bin Amr bin Ash dari Nabi ﷺ; "Beliau shalat kusuf, berdiri lama hingga hampir tidak rukuk, setelah itu rukuk lama sekali hingga hampir tidak bangun, setelah itu beliau bangun dan berdiri lama sekali hampir tidak sujud, setelah itu beliau sujud lama sekali hingga hampir tidak bangun, setelah itu beliau bangun dan duduk lama sekali hampir tidak sujud, setelah itu beliau sujud lama sekali hingga hampir tidak bangun, setelah itu beliau mengerjakan rakaat kedua sama seperti rakaat pertama itu." HR. Abu Daud, di dalam sanadnya ada Atha` bin Sa`ib, ia diperdebatkan. Juga diriwayatkan Ibnu Khuzaimah dalam kitab shahihnya dan Hakim dalam *Al Mustadrak* dari jalur lain yang *shahih*. Hakim berkata, "Hadits ini *shahih*."

Diriwayatkan dari Samurah bin Jundub dari Nabi ﷺ, Samurah berkata, "Setelah itu beliau rukuk lama sekali, tidak pernah beliau rukuk selama itu bersama kami, setelah itu beliau sujud lama sekali, tidak pernah beliau rukuk selama itu saat shalat bersama kami." HR. Abu Daud dengan *sanad hasan*.

Setelah Anda mengetahui hadits-hadits ini dan juga *nash* Imam Asy-Syafi'i dalam Al Buwaithi, berarti harus dikatakan "memperlama sujud dianjurkan. Inilah pendapat yang dikemukakan Abu Abbas bin Suraij dan Ibnu Al Mundzir. Pendapat ini dipastikan oleh Badaniji dan fuqaha lain yang telah kami sebut sebelumnya. Tarjih pendapat ini diikuti oleh sejumlah fuqaha lain. Pernyataan penulis bahwa Imam Asy-Syafi'i tidak menyebut masalah ini perlu diingkari, seperti itu juga pernyataan bahwa tidak ada riwayat yang menyebut seperti itu. *Wallahu a'lam*.

Untuk I'tidal setelah rukuk kedua, sesuai kesepakatan tidak diperlama, seperti itu juga dengan tasyahud dan duduk juga tidak

diperlama. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Terkait duduk di antara dua sujud, Ghazali, Ar-Rafi'i dan lainnya menukil kesepakatan; tidak diperlama, sementara hadits Ibnu Amr bin Ash menunjukkan, duduk di antara dua sujud dianjurkan lama, seperti telah disebutkan sebelumnya. Jika kita mengacu pada pendapat yang *shahih* dan terbaik bahwa memperlama sujud dianjurkan, berarti pendapat terbaik terkait ukuran lama sujud adalah seperti yang disebutkan Baghawi; sujud pertama sama seperti rukuk pertama dan sujud kedua sama seperti rukuk kedua. Imam Asy-Syafi'i menyebutkan dalam *Al Buwaithi*; sujud seukuran lama rukuk sebelumnya.

Saat bangun dari rukuk dianjurkan mengucapkan, "*Sami'allahu liman hamidahu, rabbana lakal hamd,*" dan seterusnya, karena disebutkan dalam kitab *Ash-Shahihain* bahwa Rasulullah ﷺ mengucapkan seperti itu, juga disebutkan dalam pernyataan Imam Asy-Syafi'i dalam *Al Umm, Muktashar Al Buwaithi, Al Muzanni,* dan *Al Ashhab.*

Sunnahnya, bacaan dalam shalat gerhana bulan dibaca dengan suara keras sementara bacaan shalat gerhana matahari dibaca lirih seperti yang disebutkan penulis dan alasan lain yang kami sebutkan sebelumnya. Inilah yang masyhur dalam madzhab kami, dan inilah yang dipastikan oleh sahabat-sahabat kami di semua jalur riwayat. Asy-Syafi'i menyatakan seperti itu dalam *Al Umm* dan *Al Mukhtashar.*

Al Khaththabi menyebutkan; madzhab Asy-Syafi'i menyebutkan; bacaan shalat gerhana matahari dikeraskan. Demikian yang dinukil Ar-Rafi'i dari Al Khaththabi, hanya saja aku tidak menemukan penjelasan tersebut dalam kitab Al Khaththabi.

Ibnu Al Mundzir dari kalangan sahabat-sahabat kami menyatakan; bacaan dalam shalat gerhana matahari dianjurkan dikeraskan. Kami meriwayatkan seperti itu dari Ali bin Abi Thalib, Abdullah bin Yazid Al Khaththami, Zaid bin Arqam, dan Baraa` bin

Zaid. Inilah pendapat Ahmad, Ishaq, Abu Yusuf, Muhammad bin Hasan dan salah satu pendapat yang diriwayatkan dari Daud. Malik dan Abu Daud berpendapat; dibaca lirih. Bacaan keras didasarkan pada hadits Aisyah sebelumnya di bagian awal syarah masalah-masalah ini, sebelumnya juga sudah disebutkan tanggapan untuk hadits ini.

4. Asy-Syirazi berkata, "Sunnahnya, khutbah disampaikan setelah shalat berdasarkan riwayat Aisyah ﵂ bahwa seusai shalat, Nabi ﷺ berdiri kemudian menyampaikan khutbah, beliau memuja dan memuji Allah ﷻ lalu bersabda,

إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَتَانِ مِنْ آيَاتِ اللهِ لاَ يَخْسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ، وَلاَ لِحَيَاتِهِ فَإِذَا رَأَيْتُمْ ذَلِكَ فَصَلُّوا وَتَصَدَّقُوا.

'Sesungguhnya matahari dan bulan tidak mengalami gerhana karena kematian atau pun kelahiran seseorang, tapi keduanya adalah tanda-tanda kebesaran Allah. Apabila kalian melihatnya, segera kerjakan shalat dan bersedekahlah'."

Penjelasan:

Hadits Aisyah diriwayatkan Al Bukhari dan Muslim. Sebelumnya telah disebutkan *nash-nash* Imam Asy-Syafi'i dan sahabat-sahabat kami tentang anjuran berkhutbah setelah shalat Id, dan khutbah adalah sunnah shalat, bukan syarat sah shalat kusuf. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, bentuk khutbah shalat kusuf sama seperti khutbah Jum'at baik dari segi rukun, syarat atau yang lain, baik dikerjakan secara berjamaah di perkotaan ataupun perkampungan, atau dikerjakan oleh orang-orang musafir di padang pasir ataupun di tempat lain. Bagi yang shalat kusuf seorang diri tidak perlu berkhutbah.

Dalam khutbah, imam mendorong jamaah untuk bertaubat dari segala kemaksiatan, mengerjakan kebajikan, bersedekah, memerdekakan budak, mengingatkan jamaah jangan lalai dan terpedaya, memerintahkan banyak-banyak berdoa, memohon ampunan dan berzikir. Hadits-hadits *shahih* menunjukkan, Nabi ﷺ menyebutkan hal-hal tersebut dalam khutbah.

Imam Asy-Syafi'i menyebutkan dalam *Al Umm*, sebelum khutbah pertama, duduk terlebih dahulu, sama seperti khutbah Jum'at. Demikian pernyataan Imam Asy-Syafi'i seperti disebutkan sebelumnya pada poin khutbah Id.

Sebelumnya telah kami sebutkan, madzhab kami menganjurkan dua kali khutbah setelah shalat kusuf. Pendapat ini dikemukakan mayoritas salaf dan dinukil Ibnu Al Mundzir dari jumhur ulama. Malik, Abu Hanifah, Abu Yusuf dan salah satu riwayat Ahmad menyebutkan; tidak disyariatkan khutbah untuk shalat kusuf. Dalil kami adalah hadits-hadits *shahih* sebelumnya.

5. Asy-Syirazi berkata, "Apabila shalat kusuf tidak juga dilaksanakan hingga gerhana berlalu, shalat kusuf tidak dilakukan, berdasarkan riwayat Jabir ؓ, nabi ﷺ bersabda, '*Jika kalian melihat hal itu, maka shalatlah hingga matahari muncul (kembali).*' Saat gerhana berlalu saat shalat kusuf masih dikerjakan, shalat harus diteruskan karena shalat kusuf adalah shalat asal, tidak berlalu meski waktunya berlalu, sama seperti shalat-shalat lain.

Ketika matahari tertutup awan dalam keadaan masih gerhana, shalat tetap dilakukan, sebab pada dasarnya masih terjadi gerhana. Jika matahari terbenam dalam keadaan gerhana, shalat kusuf tidak dikerjakan, sebab matahari tidak bersinar pada malam hari. jika bulan terbenam dalam

keadaan mengalami gerhana; jika hal ini terjadi sebelum fajar terbit, shalat khusuf dikerjakan karena fungsi bulan masih ada, namun jika terbenam setelah fajar terbit, dalam hal ini ada dua pendapat.

Imam Asy-Syafi'i menyebutkan dalam pendapat lama; shalat khusuf tidak dikerjakan, karena fungsi bulan adalah pada malam hari, dan dalam hal ini malam sudah berlalu. Sementara dalam pendapat barunya, Imam Asy-Syafi'i menyatakan; shalat khusuf dilakukan karena fungsi bulan masih ada selama matahari belum terbit, mengingat cahayanya masih bisa dimanfaatkan. Apabila shalat usai dikerjakan namun bulan belum juga muncul, tidak perlu shalat khusuf lagi, sebab tidak ada riwayat mengenai hal itu."

Penjelasan:

Hadits Jabir diriwayatkan Imam Muslim dari riwayat Jabir dan Aisyah, juga diriwayatkan Al Bukhari dan Muslim dari Mughirah bin Syu'bah. Redaksi penulis "karena shalat kusuf adalah shalat asal, tidak berlalu meski waktunya berlalu, sama seperti shalat-shalat lain," penulis Al Bayan menyatakan, pernyataan ini mengecualikan shalat Jum'at.

Al Qala'i menyatakan, pernyataan tersebut mengecualikan shalat Jum'at menurut pendapat lama yang menyebutnya sebagai pengganti shalat zhuhur. Juga mengecualikan musafir saat waktu shalat telah berlalu sementara ia masih shalat dengan niat shalat qashar dan kita katakan bagian shalat yang ia lakukan setelah waktunya berlalu sebagai shalat qadha, sebab orang yang ketinggalan shalat dalam perjalanan kemudian diqadha dalam perjalanan pula dengan bilangan rakaat lengkap (tidak diqashar), berarti ia beralih dari shalat qashar ke shalat dengan bilangan rakaat lengkap.

Hukum: Asy-Syafi'i dan sahabat-sahabat kami ﷺ menjelaskan, shalat gerhana matahari terlewat karena dua hal;

Pertama; matahari muncul kembali. Saat matahari telah muncul secara keseluruhan, shalat kusuf tidak dilakukan berdasarkan hadits sebelumnya. Namun jika hanya muncul sebagian, saat itu dianjurkan untuk shalat kusuf karena gerhana masih terjadi, sama seperti ketika gerhana hanya berlalu seukuran tersebut, shalat tetap dilakukan. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Ketika gerhana sudah hilang secara keseluruhan sementara shalat masih dikerjakan, shalat harus dituntaskan. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Andai matahari tertutup awan dan diragukan apakah gerhana sudah hilang atau belum, shalat kusuf tetap dikerjakan karena menurut asal, gerhana masih ada. Misalkan matahari berada di balik mendung dan diragukan apakah gerhana sudah hilang atau belum? Shalat kusuf tidak dikerjakan. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini, sebab menurut asal, gerhana tidak ada. Darimi dan lainnya menyatakan, penjelasan ahli nujum tidak boleh diterapkan terkait gerhana.

Kedua; ketika gerhana berlalu setelah matahari terbenam, shalat kusuf tidak dilakukan. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini, seperti yang disebutkan penulis. Namun jika matahari terbenam sementara shalat masih dikerjakan, shalat harus dikerjakan sampai selesai.

Shalat khusuf (gerhana bulan) juga terlewat karena dua hal;

Pertama; setelah bulan muncul kembali, seperti dijelaskan sebelumnya.

Kedua; matahari terbit. Saat matahari terbit sementara bulan masih mengalami gerhana, shalat khusuf tidak dikerjakan. Sementara jika shalat masih dikerjakan sementara matahari terbit, shalat khusuf harus diteruskan sampai selesai. Jika gerhana bulan terjadi setelah

matahari terbit, shalat khusuf tidak dikerjakan. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini.

Andai bulan tidak kelihatan pada malam hari karena mengalami gerhana, shalat khusuf dikerjakan berdasarkan kesepakatan, karena fungsinya masih ada, seperti halnya jika bulan yang gerhana tertutupi awan, shalat khusuf tetap dilakukan. Misalkan fajar terbit sementara bulan masih mengalami gerhana, atau gerhana bulan terjadi setelah terbit fajar namun matahari belum terbit, dalam hal ini ada dua pendapat. Menurut pendapat yang *shahih* (pendapat baru); shalat dikerjakan.

Menurut pendapat lama; shalat khusuf tidak dikerjakan. Dalil masing-masing sudah disebutkan penulis dalam kitab *Al Muhadzdzab*. Berdasarkan pendapat baru, andai seseorang memulai shalat khusuf setelah fajar kemudian matahari terbit sementara shalat masih berlangsung, shalat khusuf tersebut tidak batal, seperti halnya andai gerhana berlalu saat shalat masih dikerjakan.

Asy-Syafi'i menyatakan dalam *Al Umm*, dalam kondisi seperti ini, shalat kusuf dipersingkat, agar shalat selesai sebelum matahari terbit. Jika matahari terbit sementara shalat masih dikerjakan, shalat harus dikerjakan hingga selesai. Selanjutnya kapan shalat ini dikerjakan, ada dua riwayat;

Pertama; disampaikan Al Qadhi Abu Qasim bin Kajj; dikerjakan ketika bulan gerhana di antara waktu terbit fajar dan terbitnya matahari. Sementara jika bulan masih belum terbenam dan masih mengalami gerhana, saat itu shalat khusuf boleh dikerjakan.

Kedua; kedua pendapat tersebut berlaku untuk dua kondisi. Pendapat ini dinyatakan secara tegas oleh Syaikh Abu Hamid Bandaniji, Darimi dan lainnya. Inilah pernyataan tekstual penulis dan mayoritas sahabat-sahabat kami. Ini juga inti alasan yang mereka kemukakan. *Wallahu a'lam.*

Saat kita shalat khusuf dan salam, sementara gerhana masih terjadi, kita tidak shalat lagi menurut pendapat madzhab. Inilah pendapat yang dipastikan oleh sebagian besar fuqaha dan dinyatakan Imam Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*. Fuqaha berbeda pendapat dalam hal ini, seperti telah disebutkan sebelumnya di awal-awal bab shalat kusuf. *Wallahu a'lam.*

6. Asy-Syirazi berkata, "Shalat sunnah berjamaah tidak dianjurkan ketika terjadi tanda-tanda kebesaran lain selain gerhana matahari, seperti gempa bumi dan lainnya, karena tanda-tanda kebesaran seperti ini sudah ada sejak zaman Nabi ﷺ namun tidak ada riwayat yang menyebutkan bahwa Nabi ﷺ shalat berjamaah untuk itu selain shalat gerhana saja."

Penjelasan:

Asy-Syafi'i dan sahabat-sahabat kami menyatakan, tanda-tanda kebesaran lain selain gerhana matahari dan bulan, seperti gempa bumi, halilintar, gelap pekat, angin kencang dan lain sebagainya tidak dianjurkan shalat berjamaah untuk semua itu seperti yang disebutkan penulis. Asy-Syafi'i menyebutkan dalam *Al Umm* dan *Al Mukhtashar*, "Aku tidak memerintahkan untuk melaksanakan shalat sunnah berjamaah saat terjadi gempa bumi, suasana gelap pekat, halilintar, angin kencang ataupun tanda-tanda kebesaran lain. Namun aku perintahkan untuk shalat sendiri-sendiri, seperti halnya shalat lain pada umumnya." Demikian pernyataan Imam Asy-Syafi'i. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) sepakat, dianjurkan untuk shalat sunnah sendiri-sendiri saat terjadi tanda-tanda kebesaran seperti itu, berdoa dengan khusyuk, agar tidak termasuk orang lalai.

Imam Asy-Syafi'i meriwayatkan bahwa Ali ؓ shalat sunnah berjamaah saat terjadi gempa bumi. Asy-Syafi'i menyatakan, "Jika hadits

ini *shahih*, aku berpendapat seperti itu." Di antara sahabat-sahabat kami ada yang menyatakan, ini adalah pendapat Imam Asy-Syafi'i lainnya terkait gempa bumi secara khusus. Di antara sahabat-sahabat kami lainnya ada yang menyebut seluruh tanda-tanda kebesaran secara umum. Atsar dari Ali ﷺ ini tidak *shahih*. Jika pun *shahih*, harus diartikan shalat tersebut dilakukan sendiri-sendiri, seperti yang disampaikan oleh sahabat-sahabat kami. Ada juga atsar serupa lainnya yang diriwayatkan dari selain Ali ﷺ. Wallahu alam.

7. Asy-Syirazi berkata, "Ketika shalat kusuf berbarengan dengan shalat lain, yang didahulukan adalah mana di antara keduanya yang dikhawatirkan akan terlewat. Jika kedua sama-sama dikhawatirkan terlewat, maka yang didahulukan adalah yang lebih ditekankan. Jika shalat kusuf berbarengan dengan shalat jenazah, shalat jenazah dikerjakan lebih dahulu karena dikhawatirkan jenazah membusuk dan isi perutnya muncrat keluar. Jika shalat kusuf berbarengan dengan shalat wajib di awal waktu, shalat kusuf dikerjakan lebih dahulu, karena dikhawatirkan terlewat karena gerhananya sudah hilang.

Setelah usai, baru dimulai shalat wajib sebelum khutbah shalat kusuf, karena shalat wajib dikhawatirkan terlewat sementara khutbah tidak dikhawatirkan seperti itu. Jika shalat kusuf berbarengan dengan shalat wajib di akhir waktu, shalat wajib dikerjakan lebih dulu, karena keduanya sama-sama dikhawatirkan terlewat, dan shalat wajib lebih ditekankan, sehingga lebih utama untuk dikerjakan dulu. Jika shalat kusuf berbarengan dengan shalat witir di akhir waktu, shalat kusuf dikerjakan lebih dulu, karena keduanya

sama-sama dikhawatirkan terlewat, shalat kusuf lebih ditekankan, sehingga lebih berhak dikerjakan lebih dulu."

Penjelasan:

Asy-Syafi'i dan sahabat-sahabat kami *rahimahullah* menjelaskan, ketika shalat kusuf berbarengan dengan shalat lain, yang didahulukan adalah yang lebih dikhawatirkan terlewat, setelah yang lebih ditekankan. Ketika shalat Id berbarengan dengan shalat kusuf, atau shalat Jum'at berbarengan dengan shalat kusuf dan shalat Jum'at atau shalat Id dikhawatirkan terlewat karena sempitnya waktu, maka yang didahulukan adalah shalat Jum'at dan shalat Id karena keduanya lebih ditekankan dari shalat kusuf. Sementara jika tidak dikhawatirkan terlewat, dalam hal ini ada dua riwayat pendapat.

Menurut pendapat yang paling *shahih* dan dipastikan oleh penulis serta sebagian besar kalangan sahabat-sahabat kami; shalat kusuf didahulukan karena dikhawatirkan terlewat. Riwayat kedua; ada dua pendapat. Menurut pendapat paling *shahih*; pendapat sebelumnya. kedua; shalat Jum'at dan Id didahulukan, karena lebih ditekankan. Pendapat ini diriwayatkan Imam Asy-Syafi'i dari fuqaha Khurasan.

Asy-Syafi'i dan sahabat-sahabat kami menyatakan, untuk shalat fardhu lain ketika berbarengan dengan shalat kusuf, ketentuannya sama seperti shalat Jum'at. jika shalat kusuf berbarengan dengan shalat witir atau tarawih, shalat kusuf harus didahulukan secara mutlak, karena lebih ditekankan dan lebih utama. Jika shalat kusuf berbarengan dengan shalat jenazah atau shalat Id, yang didahulukan adalah shalat jenazah karena dikhawatirkan jenazah membusuk.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, setelah selesai shalat jenazah, imam tidak mengantar jenazah ke makam, tapi diantar oleh jamaah lain, imam selanjutnya menunaikan shalat kusuf. Jika jenazah belum tiba, atau sudah tiba namun walinya belum datang, imam

menunjuk sekelompok orang untuk menunggu shalat jenazah, sementara ia bersama jamaah lain menunaikan shalat kusuf.

Andai jenazah sudah didatangkan dan berbarengan dengan shalat Jum'at sementara waktunya masih panjang, shalat jenazah didahulukan. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Demikian yang dinyatakan Imam Asy-Syafi'i dan disepakati oleh sahabat-sahabat kami seperti yang telah kami sebutkan sebelumnya. Imam Haramain dan lainnya menukil dari Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini; shalat jenazah didahulukan, karena shalat Jum'at bisa diganti dengan shalat lain. ini Keliru meski shalat Jum'at ada penggantinya, karena menunda shalat Jum'at hingga waktunya berlalu secara sengaja hukumnya tidak boleh.

Asy-Syafi'i dan sahabat-sahabat kami menyatakan, ketika shalat Id berbarengan dengan shalat kusuf sementara waktunya masih leluasa atau sempit, kedua shalat dilaksanakan, khutbah baru disampaikan setelahnya, menyebut tentang Id dan gerhana. Misalkan shalat Jum'at berbarengan dengan shalat kusuf dan situasi yang ada mengharuskan shalat Jum'at harus dilakukan terlebih dahulu, maka khutbah Jum'at disampaikan terlebih dahulu, setelah itu shalat Jum'at, dilanjutkan shalat kusuf, kemudian khutbah kusuf. Sementara jika kondisi yang ada mengharuskan shalat kusuf harus didahulukan, maka shalat kusuf dikerjakan lebih dulu, setelah itu khutbah Jum'at, dan dalam khutbah Jum'at disampaikan tentang gerhana dan hal-hal lain yang dianjurkan untuk disampaikan. Khutbah hanya disampaikan dua kali, tidak perlu empat kali. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, yang dimaksud dua khutbah adalah khutbah Jum'at secara khusus. Demikian pernyataan Imam Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, tidak boleh shalat Jum'at dan kusuf diniatkan secara bersamaan, karena akan menyatukan antara shalat fardhu dan shalat sunnah, berbeda jika shalat

Id berbarengan dengan shalat kusuf, karena keduanya bisa diniatkan secara bersamaan dalam dua khutbah, mengingat kedua shalat ini sunnah. Seperti itulah yang dinyatakan oleh sahabat-sahabat kami, dan pernyataan mereka ini perlu dikritisi, sebab dua shalat sunnah ketika tidak saling merasuk satu sama lain, tidak boleh diniatkan dalam satu shalat. Jika seseorang shalat dua rakaat dengan niat dua rakaat Dhuha sekaligus sunnah Shubuh, shalatnya tidak sah. Berbeda jika shalat fardhu atau shalat sunnah diniatkan bersamaan dengan tahiyat masjid, hukumnya tidak kenapa, karena tahiyat masjid tercakup di dalamnya, sehingga tidak masalah disebut dalam niat.

Asy-Syafi'i menyebutkan dalam *Al Buwaithi*, andai shalat Id, kusuf, *Istisqa`* dan shalat jenazah berbarengan sementara waktunya leluasa, yang dilaksanakan lebih dulu adalah shalat jenazah, kusuf, setelah itu Id kemudian disusul *Istisqa`*, dan khutbahnya bisa disampaikan satu kali saja.

Asy-Syafi'i menyebutkan dalam *Al Umm*, jika shalat kusuf dilakukan terlebih dahulu sebelum shalat Jum'at, shalat kusuf harus dipersingkat, di setiap rakaatnya membaca Al Fatihah dan *qul huwallahu ahad*, atau semacamnya.

Dalam kitab yang sama, Asy-Syafi'i menyebutkan, jika gerahana terjadi di Makkah saat imam dan seluruh jamaah haji bergegas ke Mina pada tanggal delapan Dzulhijjah, mereka harus shalat kusuf. Jika mereka khawatir ketinggalan shalat zhuhur di Mina, shalat zhuhur bisa dikerjakan di Makkah. Jika gerhana terjadi di Arafah saat matahari mulai condong ke barat, shalat kusuf dikerjakan lebih dulu, setelah itu baru shalat zhuhur kemudian Ashar.

Sementara jika dikhawatirkan zhuhur dan Ashar terlewat, keduanya harus dikerjakan lebih dulu, setelah itu baru shalat kusuf jika wuquf tidak dikhawatirkan terlewat. Shalat kusuf dan khutbah dilakukan secara singkat. Jika gerhana matahari terjadi di padang Arafah setelah

Ashar, shalat kusuf dikerjakan, setelah itu imam menyampaikan khutbah dengan menunggangi unta, lalu berdoa. Jika terjadi gerhana bulan sebelum atau setelah fajar di Muzdalifah, shalat kusuf dikerjakan, selanjutnya imam menyampaikan khutbah. Jika shalat gerhana bulan menghalangi imam untuk shalat Shubuh dan dikhawatirkan matahari terbit, shalat khusuf dipersingkat agar tidak keduluan terbitnya matahari, jika memungkinkan. Jika terjadi gerhana bulan di waktu shalat tarawih, shalat khusuf dikerjakan lebih dulu.

Masalah:

Sejumlah orang membantah pernyataan Asy-Syafi'i, "Jika Id berbarengan dengan shalat kusuf," mereka menyatakan, mustahil hal itu terjadi, karena gerhana matahari hanya terjadi pada tanggal duapuluh delapan atau duapuluh sembilan, dan gerhana bulan tidak mungkin terjadi di waktu shalat Id, karena gerhana ini hanya terjadi pada malam keempatbelas atau limabelas.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menanggapi pernyataan ini dengan sejumlah tanggapan;

Pertama; pernyataan ini hanya diucapkan orang-orang gila, kami tidak menerima jika gerhana hanya dibatasi pada tanggal tertentu seperti yang mereka bilang. Gerhana bisa saja terjadi di selain kedua hari yang mereka sebut itu, karena Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu, dan apa yang kami katakan ini pernah terjadi.

Disebutkan dalam kitab *Ash-Shahihain*; terjadi gerhana matahari saat Ibrahim putra Rasulullah ﷺ meninggal dunia, dan seperti disebutkan dalam kitab Zubair bin Bakkar, Sunan Al Baihaqi dan lainnya, Ibrahim meninggal dunia pada hari selasa tanggal sepuluh Rabi'ul Awwal tahun sepuluh Hijriyah. Sanad riwayat ini meski *dha'if*, namun boleh dijadikan pedoman untuk masalah seperti ini, sebab tidak menimbulkan efek hukum. Seperti yang telah kami sebutkan

sebelumnya di sejumlah tempat, (ulama) ahlul ilmi sepakat boleh mengamalkan hadits *dha'if* untuk selain hukum dan asas-asas akidah.

Di samping itu, diriwayatkan secara mutawatir bahwa Husain ban Ali ﷺ dibunuh pada hari Asyura. Al Baihaqi dan lainnya meriwayatkan dari Qabil dan lainnya; terjadi gerhana matahari saat Husain ﷺ terbunuh.

Kedua; Id bisa saja terjadi pada tanggal duapuluh delapan karena misalkan ada dua saksi bersaksi bulan Rajab berkurang, kemudian ada dua saksi lain bersaksi bulan Sya'ban dan Ramadhan berkurang padahal sebenarnya penuh, sehingga Id jatuh pada tanggal duapuluh delapan, mengacu pada zhahir yang ada, karena kita diperintahkan untuk mengamalkan yang zhahir.

Ketiga; andai hal itu tidak mungkin, *toh* contoh yang disebutkan fuqaha bagus adanya untuk melatih membuat cabangan-cabangan masalah yang rumit, juga untuk mengasah kecerdasan, seperti yang dikatakan dalam masalah-masalah ilmu waris; jika seseorang meninggalkan seratus nenek. Padahal dalam tataran nyata, jumlah sebanyak itu tidak ada. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Permasalahan yang berkaitan dengan gerhana matahari[15]

---

[15] Imam Al Bukhari berkata dalam (Bab sabda Nabi ﷺ, "Allah menakut-nakuti para hamba-Nya dengan adanya gerhana Matahari, Abu Musa berkata dari Nabi ﷺ – Qutaibah bin Said telah memberitahukan kepada kami, Hammad bin Zaid telah memberitahukan kepada kami dari Yunus dari Al Hasan dari Abu Bakrah berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, "*Sesungguhnya gerhana matahari dan bulan tidak terjadi dengan sebab kematian dan kelahiran seseorang, akan tetapi keduanya merupakan ayat-ayat Allah. Allah menjadikan peristiwa tersebut untuk menakut-nakuti para hamba-Nya*" – Abu Abdillah berkata: Abdul Warits, Syu'bah, Khalid bin Abdillah dan Hammad bin Salamah dari Yunus tidak menyebutkan kalimat "*Allah menjadikan peristiwa tersebut untuk menakut-nakuti para hamba-Nya*". Hadits ini diperkuat oleh Asy'ats dari Al Hasan, juga oleh Musa dari

Mubarak dari Al Hasan berkata, 'Abu Bakrah telah mengabarkan kepada saya dari Nabi ﷺ, *"Allah menjadikan peristiwa tersebut untuk menakut-nakuti para hamba-Nya"*. Keberadaan lafazh (menakut-nakuti) ini sekaligus sebagai bantahan terhadap ahli astrononmi yang menyangka bahwa gerhana Matahari adalah peristiwa biasa yang waktunya tidak mungkin mundur atau maju (dari perhitungan); seandainya apa yang mereka katakan adalah benar niscaya tidak ada maksud menakuti-nakuti dan itu menjadi seperti pasang-surutnya laut. Pernyataan ini dibantah oleh Ibnu Al-Arabi dan tidak sedikit dari kalangan ulama dengan mengutarakan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Musa, yang disebutkan di antaranya: *"Maka beliau bangkit dengan penuh cemas khawatir akan terjadi hari kiamat"*.

Seandainya gerhana itu terjadi dengan perhitungan waktu niscaya tidak menimbulkan rasa cemas. Seandainya berdasarkan perhitungan niscaya perintah shalat, sedekah, membebaskan budak dan dzikir tidak memiliki makna, sesungguhnya zhahir hadits-hadits yang ada menunjukkan fungsi *Takhwif* (menakuti-nakuti), dan sesungguhnya jenis ketaatan apa saja yang disebutkan maka yang diharapkan di dalamnya adalah menghilangkan ketakutan dari pengaruh yang ditimbulkan oleh gerhana dan dari apa yang dijadikan alasan Ibnu Al Arabi, sebagaimana dijadikan faedah oleh Al Hafizh Ibnu Hajar dalam *Fath Al Bari*.

Di antara yang saya nukil darinya adalah pendapat mereka yang menyatakan bahwa matahari tidak terjadi gerhana dengan sebenarnya, akan tetapi hal itu terjadi karena bulan menutupi matahari dari penglihatan penduduk bumi saat berkumpul dalam dua garis edar.

Al Hafizh berkata, 'Mereka menyangka bahwa matahari bisa ditutupi oleh besarnya bulan, bagaimana mungkin sesuatu yang kecil bisa menutupi sesuatu yang besar apabila bertemu? Atau bagaimana mungkin sesuatu yang memiliki lebih banyak cahaya bisa menjadi gelap dengan sesuatu yang memiliki cahaya lebih sedikit, terlebih lagi hal itu termasuk dari satu jenis? Bagaimana mungkin bumi bisa menutupi cahaya matahari padahal bumi itu berada di tempat yang sangat jauh darinya, karena mereka meyakini bahwa matahari lebih besar ukurannya daripada bumi. Telah disebutkan dalam hadits An-Nu'man bin Basyir dan lainnya tentang sebab lain terjadinya gerhana, tidak seperti yang disangkakan oleh ahli astronomi, yaitu hadits yang diriwayatkan oleh Ahmad, An-Nasa`i, Ibnu Majah dan dishahihkan oleh Ibnu Khuzaimah dan Al Hakim dengan lafazh: (*Sesungguhnya matahari dan bulan tidak mengalami gerhana karena kematian seseorang, tidak pula karena kelahiran seseorang, melainkan keduanya merupakan tanda di antara ayat-ayat Allah, dan sesungguhnya Allah Ta'ala apabila nampak pada sesuatu dari makhluk-Nya maka ia akan khusyu' pada-Nya*).

Al Ghazali mempermasalahkan penambahan kalimat terakhir ini, ia mengatakan bahwa penambahan ini tidak benar, sehingga perawinya wajib didustakan. Ia melanjutkan, 'Seandainya benar niscaya penakwilannya lebih ringan dari perselisihan dengan perkara-perkara yang *qath'i*, tidak berlawanan dengan salah satu pokok dari pokok syariat.

Ibnu Bazizah membantah hal itu dengan perkataan yang menyatakan pengingkaran atas bulatnya bumi, dan menyangka bahwa hal itu menyelisihi syariat. Al Hafizh menukil perkataannya sebagai berikut: Dan yang shahih berdasarkan kaidah syariat adalah bahwa gerhana matahari merupakan dalil *Iradah Ilahiyyah* dari dahulu dan hasil perbuatan pelaku dengan sengaja, dia (Allah) menciptakan cahaya pada dua benda tersebut sekehendak-Nya tanpa bisa dihentikan dengan sebab atau ikatan apapun yang mendekatinya, sedangkan hadits yang disebutkan oleh Al Ghazali telah diperkuat oleh banyak ulama, dan berdasarkan makna juga benar; karena sinar dan cahaya merupakan alam keindahan yang bisa dilihat, sehingga apabila sifat kemuliaan itu nampak maka cahaya-cahaya itu akan sirna karena keagungan-Nya, hal ini diperkuat dengan Firman Allah *Ta'ala*, "*Tatkala Tuhannya menampakkan diri kepada gunung itu, dijadikannya gunung itu hancur luluh*"...akhir kutipan. Hadits ini dipertegas dengan apa yang telah kami riwayatkan dari Thawus: bahwa ia melihat ke arah matahari yang telah mengalami gerhana, lalu ia menangis hingga hampir meninggal dunia seraya berkata, 'dia (matahari) itu lebih memiliki rasa takut kepada Allah daripada kita'. Ibnu Daqiq AlId berkata, 'Barangkali sebagian ulama meyakini bahwa apa yang telah disebutkan oleh ahli hisab bertentangan dengan Firman Allah *Ta'ala*, "*Allah mempertakuti hamba-hamba-Nya dengan hal itu*", namun itu tidak bisa dijadikan dalil; karena Allah memiliki perbuatan-perbuatan yang sesuai dengan kebiasaan, juga perbuatan-perbuatan yang keluar dari kebiasaan, kekuasaan-Nya kokoh pada setiap sebab sesuai kehendak-Nya, dan Dia berkehendak menghentikan perbuatan-Nya dengan sebab-sebab satu sama lain. Jika hal itu memang benar maka para ulama – demi Allah – memiliki keyakinan yang amat kuat terhadap kekuasaan Allah secara umum pada hal-hal yang di luar kewajaran, dan sesungguhnya Allah berbuat sekehendak-Nya, sehingga apabila terjadi sesuatu yang aneh maka para ulama semakin bertambah takut karena kuatnya keyakinan mereka. Yang demikian itu maka tidak menutup kemungkinan jika Allah menjalankan sesuatu yang biasa namun menimbulkan rasa takut sesuai kehendak-Nya. Kesimpulannya: Bahwa apa yang disebutkan oleh ahli astronomi dan ahli hisab jika memang hal itu benar maka keberadaannya tidak bertentangan dengan maksud *At-Takhwif* (menakut-nakuti para hamba-Nya). Demikianlah faedah yang dikemukakan oleh Al Hafizh dalam *Fath AlBari*.

Pertama: Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* di akhir pembahasan *Al Kusuf* (Gerhana) berkata, "Aku tidak melarang orang yang tidak memiliki *Hai'ah* terhadapnya dari kalangan wanita, tidak bagi orang-orang tua dan anak-anak untuk menghadiri shalat kusuf bersama imam, akan tetapi aku lebih menyukai jika penulis *Hai'ah* melakukan shalat di rumah-rumah mereka." Ia melanjutkan, 'Apabila terjadi gerhana matahari sedangkan di sana terdapat seorang laki-laki bersama beberapa orang wanita yang di antaranya merupakan mahramnya maka ia boleh shalat mengimami mereka, namun jika tidak ada yang menjadi mahramnya maka aku memandang makruh laki-laki tersebut untuk shalat bersama mereka, namun jika ia mengimami mereka maka itu tidak mengapa. Jika para wanita melakukan shalat maka tidak perlu diadakan khuthbah, namun jika ada salah seorang di antara mereka yang memberi peringatan maka itu bagian dari kebaikan. Inilah kutipan nash dari beliau, yang kemudian diikuti oleh para pengikutnya.

Kedua: Asy-Syafi'i di dalam *Al Umm* dan *Mukhtashar Al Muzan*berkata, "Dan shalat gerhana matahari tidak boleh ditinggalkan oleh musafir, tidak pula yang muqim serta siapa saja yang memang memiliki kesempatan untuk shalat dengan keadaan apapun. Hendaknya mereka melakukan shalat tersebut, baik secara berjama'ah bersama imam ataupun sendirian jika memang tidak didapatkan adanya imam. Ia melakukan shalat sebagaimana cara shalat yang telah aku gambarkan bersama imam, yaitu shalat dua raka'at dengan dua ruku di setiap raka'atnya, demikian halnya dengan shalat gerhana bulan." Ia melanjutkan, 'Apabila ada seorang laki-laki yang berkhuthbah sebagaimana yang telah aku sebutkan, lalu laki-laki tersebut memberikan peringatan kepada jama'ah maka aku memandang tidak adanya kemakruhan (larangan) di dalamnya." Inilah kutipan asli sesuai nash beliau di dalam *Al Umm*. Ia meringkas perkataannya dalam *Mukhtashar Al Muzani* yaitu: 'dan tidak diperkenankan untuk meninggalkannya bagi musafir, tidak pula bagi orang yang muqim, baik dengan imam atau

sendirian." Inilah nashnya. Perkataannya yang menyebutkan: "Dan shalat gerhana matahari tidak boleh ditinggalkan" ini menimbulkan permasalahan, sebab telah diketahui bersama bahwa shalat gerhana hukumnya sunnah tanpa ada khilaf.

Permasalahan ini bisa dijawab dengan uraian: bahwa beliau bermaksud melarang untuk meninggalkannya karena kuatnya dalil dan banyaknya hadits-hadits *shahih* yang menyebutkan perintah atasnya, sebagaimana sabda Nabi ﷺ,

إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَتَانِ مِنْ آيَاتِ اللهِ، لاَ يَنْخَسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلاَ لِحَيَاتِهِ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ ذَلِكَ فَادْعُوا اللهَ وَكَبِّرُوا وَصَلُّوا وَتَصَدَّقُوا.

"*Sesungguhnya matahari dan bulan merupakan dua tanda di antara ayat-ayat Allah, keduanya tidak mengalami gerhana dengan sebab kematian seseorang, tidak pula karena kelahirannya. Apabila kalian melihat hal itu maka berdoalah kepada Allah, serukanlah takbir, lalukan shalat dan berikanlah sedekah*".

Dalam riwayat lain: "*Maka bersegeralah menjalankan shalat*".

Dalam riwayat lain: "*Dan lakukanlah shalat hingga kalian diberi jalan keluar*".

Dalam riwayat lain: "*Maka lakukanlah shalat hingga matahari itu nampak (selesai gerhananya)*". Semua lafazh-lafazh itu terdapat dalam *Ash-Shahihain.*

Maka Asy-Syafi'i bermaksud bahwa ia memakruhkan (melarang) untuk meninggalkannya; karena istilah makruh bisa juga dimaknai tidak boleh, dilihat dari sisi bahwa hukum boleh dimutlakkan pada dua ujung yang setara, beda halnya dengan makruh. Kami menakwilkan hal ini berdasarkan hadits-hadits *shahih* yang menyebutkan bahwasanya tidak ada kewajiban shalat selain shalat *maktubah* (shalat lima waktu), dan nash-nash milik Asy-Syafi'i selaras dengan hal itu.

Perkataan Asy-Syafi'i di atas yang menyebutkan 'serta siapa saja yang memang memiliki kesempatan untuk shalat dengan keadaan apapun." Dalam ungkapan ini mencakup seorang budak, musafir, perempuan dan lainnya yang tidak mendapatkan kewajiban melakukan shalat Jum'at. Maka bagaimana mungkin seseorang beranggapan bahwa Asy-Syafi'i mewajibkan mereka untuk melaksanakan shalat gerhana. Asy-Syafi'i telah memperjelas hal itu dalam *Al Buwaithi*, pada bab pertama dari dua bab tentang *Al Kusuf* (gerhana), ia mengatakan, "Shalat gerhana boleh dilakukan setelah Shubuh, sesudah Ashar, dan pada setiap waktu; karena shalat gerhana bukan termasuk shalat nafilah, tetapi merupakan dua shalat sunnah yang sangat ditekankan. Nash beliau ini sangat jelas menyebutkan eksistensi sunnah, beliau benar-benar ingin menegaskan perintah shalat dua gerhana tersebut.

Redaksi: وَاجِبَانِ وُجُوْبُ السُّنَّةِ "Dua kewajiban sunah" seperti hadits *shahih* yang berbunyi:

غَسْلُ الْجُمُعَةِ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُحْتَلِمٍ

"Mandi Jumat wajib atas setiap yang balig".

Ketiga: Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* berkata, "Apabila seorang laki-laki shalat gerhana sendirian kemudian mendapatkan imam maka ia lakukan shalat sebagaimana yang diberlakukan pada shalat maktubah. Ia melanjutkan, 'demikian juga halnya dengan wanita'.

Keempat: *Masbuq* (orang yang ketinggalan atau terlambat shalat gerhana) apabila mendapatkan imam sedang ruku pertama pada raka'at pertama maka ia telah mendapatkan shalat secara keseluruhan sehingga boleh salam bersama imam sebagamana shalat-shalat lainnya. Apabila mendapatkan ruku pertama pada raka'at kedua maka ia dianggap mendapatkan satu raka'at, jika imam telah salam maka ia bangkit melakukan sisa shalat berikutnya dengan dua ruku dan dua berdiri

sebagaimana yang dilakukan imam. Yang demikian ini tidak ada khilaf di dalamnya.

Seandainya seseorang mendapatkan ruku kedua pada raka'at yang kedua maka madzhab *shahih* yang dijadikan pendapat Asy-Syafi'i dalam *Al Buwaithi* dan di-*shahih*-kan oleh sahabat-sahabatnya, serta ditetapkan oleh banyak atau bahkan sebagian besar dari mereka menyatakan bahwa orang tersebut tidak dianggap mendapatkan apa-apa dari shalat, sebagaimana apabila seseorang mendapatkan i'tidal pada shalat-shalat lainnya.

Penulis *At-Taqrib* dan jama'ah dari penduduk Khurasan menyebutkan perkataan lain darinya: bahwasanya ia dianggap mendapatkan (shalatnya) sekelompok orang yang ada sebelumnya. Dengan demikian apabila seseorang mendapatkan ruku kedua pada raka'at pertama, maka ia berdiri setelah imam salam, lalu ruku kemudian i'tidal, lantas duduk melakukan tasyahud dan salam, tanpa sujud lagi; karena mendapatkan ruku apabila berhasil mendapatkan berdiri yang sebelumnya maka mendapatkan sujud yang setelahnya lebih utama. Dan masih berdasarkan madzhab ini apabila ia mendapatkan imam berdiri kedua maka tidak dianggap mendapatkan satu raka'at pun juga.

Asy-Syafi'i dalam *Al Buwaithi* berkata, "Dan apabila orang yang masbuq mendapatkan sebagian shalatnya imam, lalu imam salam, maka ia berdiri dan menyempurnakan sisa shalatnya, baik gerhana itu telah selesai atau masih berlangsung". Ia melanjutkan, "Jika gerhana itu masih berlangsung maka ia memperpanjang shalatnya sebagaimana sang imam memperpanjangnya, namun jika gerhana telah selesai maka ia memendekkan shalat dari shalatnya imam."

Kelima: Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* berkata, "Apabila terjadi gerhana matahari kemudian muncul kekhawatiran atau rasa takut, maka sang imam melakukan shalat gerhana dengan cara shalat khauf,

sebagaimana melakukan shalat khauf pada shalat fardhu, tidak ada perbedaan dalam masalah tersebut. Demikian juga melakukan shalat kusuf (gerhana matahari) dengan shalat yang dipenuhi kekhawatiran luar biasa dengan cara menundukkan badan sesuai arah pengendara dan pejalan kaki, jika masih memungkinkan adanya khuthbah maka dilakukan, namun jika tidak sempat maka tidak masalah.

Jika terjadi gerhana matahari pada orang muqim kemudian tiba-tiba musuh mendatangi penduduk negeri itu, maka penduduk itu mesti bersegera menghadapinya, jika memungkinkan bagi mereka untuk melaksanakan shalat kusuf sebagaimana kemungkinan dalam melaksanakan shalat fardhu, maka mereka melakukannya dengan cara shalat khauf, jika tidak memungkinkan maka melakukannya dengan cara seperti shalat yang penuh kekhawatiran baik yang meminta atau yang diminta." Demikian kutipan nashnya.

Masalah:

Pendapat para Ulama Tentang Jumlah Raka'at Shalat Kusuf

Kami telah mengemukakan bahwa madzhab kami menyatakan: Bahwasanya shalat kusuf adalah dua raka'at, di setiap raka'atnya terdiri dari dua kali berdiri, dua ruku dan dua sujud. Ini juga termasuk dari pendapat Malik, Ahmad, Ishaq, Abu Tsaur, Daud dan lain-lain. Disebutkan pula oleh Syaikh Abu Hamid dari Utsman bin Affan dan Ibnu Abbas.

Sedangkan An-Nakha'i, Ats-Tsauri dan Abu Hanifah mengatakan, "Ia berupa dua raka'at seperti shalat Jum'at dan Shubuh'.

Ibnu Al Mundzir menyebutkan dari Hudzaifah dan Ibnu Abbas bahwa shalat itu berupa dua raka'at dan setiap raka'atnya terdiri dari tiga ruku.

Dari Ali ﷺ menyebutkan lima ruku di setiap raka'atnya.

Kemudian dari Ishaq menyebutkan bolehnya melakukan dua ruku di setiap raka'atnya, boleh pula tiga dan empat ruku; karena semua jumlah ini ada dalilnya, dan tidak ada dalil dari Nabi ﷺ yang menyebutkan lebih dari jumlah tersebut (yakni: lebih dari empat ruku).

Al Ala` bin Ziyad berkata, "Senantiasa berada dalam ruku dan berdiri, lantas memperhatikan matahari hingga gerhana selesai, apabila gerhana telah selesai maka sujud lalu menyempurnakan satu raka'at selanjutnya'.

Abu Hanifah dan orang-orang yang sependapat dengannya berhujjah dengan hadits Qabishah Al Hilali seorang sahabat yang mengatakan,

كُسِفَتِ الشَّمْسُ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللهِ –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فَخَرَجَ فَزِعًا يَجُرُّ ثَوْبَهُ، وَأَنَا مَعَهُ يَوْمَئِذٍ بِالْمَدِينَةِ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ، فَأَطَالَ فِيهِمَا الْقِيَامَ ثُمَّ انْصَرَفَ وَانْجَلَتْ، فَقَالَ: إِنَّمَا هَذِهِ الآيَاتُ يُخَوِّفُ اللهُ بِهَا فَإِذَا رَأَيْتُمُوهَا فَصَلُّوا كَأَحْدَثِ صَلاَةٍ صَلَّيْتُمُوهَا مِنَ الْمَكْتُوبَةِ.

"Terjadi gerhana matahari pada zaman Rasulullah ﷺ, lalu beliau keluar dengan rasa cemas sambil menyeret kainnya, saat itu aku bersama dengan beliau di Madinah. Lalu beliau shalat dua raka'at, beliau berdiri lama pada dua raka'at tersebut kemudian beranjak dan gerhana telah selesai. Lantas beliau bersabda,

"*Sesungguhnya tanda-tanda ini dijadikan Allah sebagai sarana untuk menakut-nakuti, apabila kalian melihat gerhana tersebut maka lakukanlah shalat seperti keadaan shalat yang kalian lakukan pada shalat fardhu (lima waktu).*" (HR. Abu Daud dengan sanad yang *shahih* dan AlHakim seraya berkata: hadits *shahih*).

Kemudian dari An-Nu'man bin Basyir ؓ berkata, "Terjadi gerhana matahari pada zaman Rasulullah ﷺ, maka beliau melakukan

shalat dua raka'at-dua raka'at, beliau bertanya tentangnya hingga gerhana itu selesai." HR. Abu Daud dan An-Nasa'i dengan isnad *shahih* atau *hasan*.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berhujjah dengan hadits-hadits yang *shahih* lagi masyhur dalam *Ash-Shahihain* dan selain keduanya semisal dengan madzhab kami. Dan mereka menjawab dua hadits di atas dengan dua jawaban, salah satunya: Bahwa hadits-hadits kami lebih masyhur, lebih *shahih* dan lebih banyak perawinya. *Kedua*: Kami membawa hadits-hadits kami kepada hukum *Istihbab* (sunnah), sedangkan dua hadits di atas menunjukkan *Jawaz* (boleh). Demikianlah dua jawaban ini disebutkan oleh Abu Ishaq Al Marwazi, Syaikh Abu Hamid, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan seluruh sahabat-sahabat kami. Secara jelas mereka menyebutkan di dalamnya bahwa seandainya seseorang shalat gerhana dua raka'at seperti shalat sunnah Zhuhur dan semisalnya maka shalat tersebut sah, hanya saja ia meninggalkan sesuatu yang lebih afdhal.

بَابُ صَلَاةِ الْاِسْتِسْقَاءِ

Bab: Shalat *Istisqa`* (Meminta Hujan)

1. Asy-Syirazi berkata, "Adapun shalat *Istisqa`* hukumnya sunnah berdasarkan hadits riwayat Abbad bin Tamim dari pamannya:

قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَسْقِي فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ جَهَرَ بِالْقِرَاءَةِ فِيهِمَا وَحَوَّلَ رِدَاءَهُ وَرَفَعَ يَدَيْهِ وَاسْتَسْقَى.

Ia berkata, "Rasulullah ﷺ pernah keluar untuk meminta hujan, beliau melakukan shalat dua raka'at dengan menjahrkan (mengeraskan) bacaannya pada dua raka'at tersebut, beliau juga merubah letak selendangnya dan mengangkat kedua tangannya lantas berdoa meminta hujan."

Dan termasuk sunnah melaksanakan shalat ini di Mushalla (tempat lapang), berdasarkan riwayat Aisyah ؓ:

قَالَتْ شَكَا النَّاسُ إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قُحُوطَ الْمَطَرِ فَأَمَرَ بِمِنْبَرٍ فَوُضِعَ لَهُ فِي الْمُصَلَّى.

Ia berkata, "Suatu ketika orang-orang mengeluhkan kekeringan kepada Rasulullah, lantas beliau memerintahkan untuk menyiapkan mimbar dan diletakkan untuk beliau di

Mushalla (tempat lapang)." Tempat ini dipilih karena jumlah jama'ah tidak sedikit, sehingga tempat lapang lebih nyaman untuk mereka.

Penjelasan:

Hadits Abbad dari pamannya berstatus *shahih*. Diriwayatkan demikian oleh Abu Daud dan At-Tirmidzi. Al Bukhari dan Muslim juga meriwayatkan hadits tersebut namun tanpa menyebutkan kalimat "mengangkat kedua tangannya", bahkan dalam riwayat Muslim tidak disebutkan lafazh "mengeraskan suara", sementara Al Bukhari menyebutkannya. Sedangkan paman Abbad bernama Abdullah bin Zaid bin Ashim Al Anshari Al Mazini, nama ini telah dijelaskan dalam Tata Cara Berwudhu.

Adapun hadits Aisyah ﷺ juga *shahih* diriwayatkan oleh Abu Daud dengan sanad yang *shahih* seraya mengatakan hadits ini bersanad jayyid dan diriwayatkan pula oleh Al Hakim dalam *Al Mustadrak* dengan berkata, "*Shahih* menurut syarat Al Bukhari dan Muslim'.

Istisqa` artinya meminta air. Dalam bahasa arab disebutkan lafazh سَقَى dan أَسْقَى , dua bahasa yang bermakna sama. Ada juga yang mengatakan bahwa سَقَى artinya mengambil air untuk diminum, sedangkan أَسْقَى artinya memberikan minum pada orang lain.

Kemudian lafazh: قُحُوطُ الْمَطَرِ dibaca dengan mendhammahkan huruf *Qaf* dan *Ha`* (*Quhuth*), artinya: hujan tertahan dan tidak turun. Para ahli fiqih mendefinisikan Istisqa, yaitu: Memohon kepada Allah *Ta'ala* agar mengairi hamba-hambaNya (menurunkan hujan) pada saat mereka membutuhkan.

Asy-Syafi'i berkata dalam *Al Umm*, demikian juga sahabat-sahabat kami, 'Istisqa` memiliki bermacam-macam jenis,

Jenis pertama: paling ringannya adalah berdoa tanpa shalat, baik shalat sendirian atau berjama'ah. Bisa dilakukan di masjid atau selainnya, dan yang paling bagus adalah yang dilakukan oleh Ahlu Al Khair (orang shalih).

Jenis kedua: Berdoa usai shalatJum'at atau shalat-shalat lainnya, dan pada waktu khuthbah Jum'at serta semisalnya. Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* berkata, "Aku melihat ada orang yang mengadakan mu`adzin lalu memerintahkannya untuk *Istisqa`* setelah shalat Shubuh dan Maghrib, kemudian memotifasi orang-orang untuk berdoa. Aku memandang perbuatan semacam itu tidak makruh.

Jenis ketiga: Yang paling afdhal, yaitu: *Istisqa`* disertai shalat dua raka'at dan dua khuthbah serta bersiap-siap sebelum itu.

Semua jenis *Istisqa`* ini sama-sama dihukumi *istihbab* untuk penduduk desa, kota, orang-orang muqim dan musafir. Dan disunnahkan bagi mereka semua (secara bersama) untuk shalat serta mengadakan dua khuthbah. Sedangkan untuk sendirian dihukumi istihbab selain khuthbah.

Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan para ulama kami (madzhab Syafi'i), "Istisqa` disyariatkan pada saat bumi dalam keadaan gersang, atau berhentinya hujan, sungai atau mata air yang diperlukan. Terdapat riwayat *shahih* yang menyebutkan tentang *Istisqa`* Rasulullah ﷺ dengan shalat dan doa. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) mengatakan, "Seandainya air terhenti, namun belum membutuhkannya pada waktu itu maka tidak perlu melakukan *Istisqa`* karena memang belum membutuhkan.

Seandainya air terhenti pada suatu kelompok tertentu sedangkan kelompok lainnya tidak, atau suatu kelompok mengalami kekeringan sedangkan kelompok lainnya berada dalam tanah yang subur, maka dianjurkan apabila kelompok yang berada dalam tanah subur melakukan *Istisqa`* untuk kelompok yang sedang mengalami kekeringan dengan

shalat dan lainnya. Dan sudah selayaknya mushannif memperingatkan tentang sebab *Istisqa* ', sebagaimana yang diperingatkan oleh Asy-Syafi'i dan mushannif dalam *At-Tanbih*, demikian juga yang lainnya dari kalangan sahabat-sahabat kami.

Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* berkata, "Semestinya sang imam melakukan *Istisqa* ' bersama manusia saat membutuhkan, apabila ia meninggalkan hal itu maka ia tercela karena meninggalkan sunnah, hanya saja tidak ada qadha maupun kaffarah atasnya. Jika hal itu terjadi maka masyarakat boleh melakukan *Istisqa* ' sendiri.

2. Asy-Syirazi berkata, "Apabila sang imam hendak melakukan *Istisqa*', maka ia mesti memperingatkan orang-orang, memerintahkan mereka agar meninggalkan segala bentuk kezhaliman, lalu segera taubat dari kemaksiatan, [sebelum keluar][16]; karena kezhaliman dan kemaksiatan mencegah turunnya hujan, dalil atas hal ini adalah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Wa'il dari Abdullah[17] [bahwa ia] berkata, "Apabila terjadi kecurangan dalam takaran maka hujan akan tertahan'.

Mujahid berkata mengenai Firman Allah *Ta'ala*, "*Dan dilaknati (pula) oleh semua (makhluk) yang dapat melaknati*" (Qs. Al Baqarah [2]: 159): Hewan-hewan melata bumi ikut

---

[16] Tulisan dalam kurung tersebut hilang dari naskah.

[17] An-Nawawi dalam *At-Tahdzib* berkata, 'Abdullah yang disebutkan dalam *Al Muhadzdzab* pada waktu shalat adalah Ibnu Mas'ud, dialah yang disebutkan di awal istisqa, dan dalam masalah makruhnya meratapi kematian dari Bab Shalat Jenazah, juga ketika menyebutkan takbir keempat darinya, kemudian dalam puasa pada masalah Sujud, lalu dalam tata cara Haji dan Takbir Shalat Shubuh di Muzdalifah pada hari Nahar, serta di awal Nikah, Nikah Tahlil dan akhir masalah Rujuk. Akhir kutipan dari *Tahdzib Al Asma* dan *Al-Lughat*.

melaknat mereka, hewan-hewan itu mengatakan, "Hujan terhenti akibat dosa-dosa mereka."

Sang imam memerintahkan orang-orang agar berpuasa selama tiga hari sebelum keluar, kemudian orang-orang keluar pada hari keempat dalam keadaan berpuasa, berdasarkan sabda Nabi ﷺ, *"Doa orang yang berpuasa tidak tertolak"*.

Kemudian menyuruh mereka untuk bersedekah; karena hal itu merupakan sarana yang lebih mendekati pada terkabulnya doa. Boleh menggunakan wasilah (perantara) dalam meminta hujan dengan kerabat Rasulullah ﷺ (yang masih hidup); karena Umar ؓ pernah meminta hujan dengan perantara Al Abbas, ia berkata, "Ya Allah! Dahulu kami apabila tertimpa kekeringan maka kami menggunakan wasilah kepada-Mu dengan Nabi kami, lalu Engkau menurunkan hujan pada kami, sekarang kami menggunakan washilah kepada-Mu dengan paman Nabi kami, maka turunkanlah hujan kepada kami, lantas merekapun mendapatkan air hujan'.

Boleh pula berwashilah dengan orang-orang shalih, sebagaimana diriwayatkan bahwa Mu'awiyah meminta hujan dengan washilah Yazid bin Al Aswad, ia berkata, "Ya Allah! Kami meminta hujan kepada-Mu dengan washilah orang terbaik kami dan orang paling afdhal di antara kami. Ya Allah! Sesungguhnya kami meminta hujan kepadamu dengan washilah Yazid bin Al Aswad. Wahai Yazid! Angkatlah kedua tanganmu kepada Allah *Ta'ala*, lantas Yazid mengangkat kedua tangannya dan orang-orang pun mengangkat kedua tangan mereka. Tiba-tiba muncul awan seperti tameng dari arah Maghrib dan angin meniupnya

hingga menurunkan hujan pada mereka, dan hampir-hampir manusia tidak bisa pulang ke rumah-rumah mereka'.

Boleh pula meminta hujan dengan washilah orang-orang tua dan anak-anak, berdasarkan sabda Nabi ﷺ:

لَوْ لاَ صِبْيَانٌ رُضَّعٌ وَبَهَائِمُ رُتَّعٌ وَعِبَادُاللهِ رُكَّعٌ لَصُبَّ عَلَيْكُمُ الْعَذَابَ صَبًّا.

"*Kalau bukan anak-anak kecil yang menyusu, hewan-hewan ternak yang merumput dan hamba-hamba Allah yang ruku niscaya mereka benar-benar akan ditimpa adzab*".

Ia berkata dalam *Al Umm*, 'Aku tidak memerintahkan untuk mengeluarkan hewan-hewan ternak." Abu Ishaq berkata, "Dianjurkan untuk mengeluarkan hewan-hewan ternak, dengan harapan Allah *Ta'ala* akan merahmatinya, sebagaimana diriwayatkan bahwa Nabi Sulaiman *Alaihi Ash-Shalat As-Salam*: pernah suatu ketika keluar untuk meminta hujan, lalu ia melihat seekor semut meminta hujan, maka ia berkata, "Pulanglah kalian, sesungguhnya Allah *Ta'ala* telah memberikan kalian air dengan sebab selain kalian'.

Dilarang mengeluarkan orang-orang kafir untuk meminta hujan; karena mereka adalah musuh-musuh Allah sehingga tidak boleh dijadikan sebagai washilah dalam ber-Istisqa`, namun seandainya mereka hadir dan membedakan diri maka janganlah dicegah; karena mereka datang dalam rangka mencari rezeki. Termasuk perbuatan mustahabb dalam rangka meminta hujan adalah membersihkan diri dengan mandi dan siwak; karena ia berupa shalat yang disunnahkan untuk berkumpul dan diadakan khuthbah, sehingga disyariatkan untuk mandi seperti hendak menghadiri shalat Jum'at.

Namun tidak dianjurkan untuk memakai wewangian; karena minyak wangi digunakan untuk perhiasan, sementara kondisi saat itu bukan waktu untuk berhias. Dan hendaknya orang-orang keluar dengan penuh ketundukan dan kerendahan diri; sebagaimana riwayat Ibnu Abbas ﷺ berkata, "Rasulullah ﷺ keluar dengan penuh ketundukan dan menghinakan diri, rasa khusyu' dan kerendahan."

Tidak ada adzan dan tidak pula iqamah; sebagaimana riwayat Abu Hurairah ﷺ berkata, "Rasulullah ﷺ keluar untuk meminta hujan, lalu beliau shalat mengimami kami dua raka'at tanpa adzan dan iqamah, setelah itu beliau berkhuthbah'.

Dianjurkan pula untuk menyeru dengan kalimat "Ash-Shalatu Jami'ah"; karena ia berupa shalat yang disyariatkan padanya berkumpul dan khuthbah, namun tidak disunnahkan untuk adzan dan iqamah, sehingga disunnahkan menyeru dengan kalimat "*Ash-Shalatu Jami'ah*" seperti shalat Kusuf.

Penjelasan:

Hadits: *"Doa orang yang berpuasa tidak tertolak"*; diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dari riwayat Abu Hurairah, dan ia mengatakan, "Ini adalah hadits hasan', lafazhnya berbunyi:

ثَلاَثَةٌ لاَ تُرَدُّ دَعْوَتُهُمْ الصَّائِمُ حَتَّى يُفْطِرَ، وَالإِمَامُ الْعَادِلُ، وَدَعْوَةُ الْمَظْلُومِ.

"Ada tiga golongan yang tidak tertolak doanya, (yaitu): Orang yang berpuasa hingga berbuka, seorang imam yang adil dan doa orang yang dizhalimi".

Diriwayatkan pula oleh Al Baihaqi dan lainnya dari riwayat Anas, ia berkata, "*Doa orang yang berpuasa, orang tua dan musafir*".

Kemudian hadits *Istisqa*' Umar dengan washilah Al Abbas ﷺ diriwayatkan oleh Al Bukhari dari riwayat Anas bahwa Umar dahulu melakukan hal itu.

Selanjutnya hadits *Istisqa*' Mu'awiyah dengan washilah Yazid adalah hadits yang masyhur.

Sedangkah hadits "لَوْلاَ صِبْيَانٌ رُضَّعٌ" (andai tidak ada bayi yang menyusu) diriwayatkan oleh Al Baihaqi dari riwayat Abu Hurairah dan lainnya, ia mengatakan bahwa isnad hadits ini tidak kuat, konteks haditsnya adalah:

مَهْلاً عَنِ اللهِ، مَهْلاً فَإِنَّهُ لَوْ لاَ شَبَابٌ خُشَّعٌ، وَبَهَائِمُ رُتَّعٌ، وَشُيُوخٌ رُكَّعٌ، وَأَطْفَالٌ رُضَّعٌ، لَصُبَّ عَلَيْكُمُ الْعَذَابُ صَبًّا.

Allah menunda penundaan, sesungguhnya, kalaulah bukan para pemuda yang khusyu', hewan-hewan ternak yang merumput, orang-orang tua yang ruku dan anak-anak yang menyusu niscaya mereka benar-benar ditimpa adzab".

Adapun hadits *Istisqa*' seekor semut diriwayatkan oleh Al Hakim Abu Abdillah dalam "*Al Mustadrak Ala Ash-Shahihain*". Ia menyebutkannya dengan isnadnya dari Abu Hurairah dari Nabi ﷺ bersabda:

خَرَجَ نَبِيٌّ مِنَ الأَنْبِيَاءِ يَسْتَسْقِي، فَإِذَا هُوَ بِنَمْلَةٍ رَافِعَةٍ بَعْضَ قَوَائِمِهَا إِلَى السَّمَاءِ، فَقَالَ: إِرْجِعُوْا فَقَدِ اسْتُجِيْبَ لَكُمْ مِنْ أَجْلِ شَأْنِ النَّمْلَةِ.

"*Salah satu Nabi dari Nabi-Nabi Allah keluar untuk meminta hujan, tiba-tiba ia melihat seekor semut mengangkat sebagian kakinya*

ke langit, maka Nabi itu berkata, "Kembalilah kalian, sesungguhnya (permintaan) kalian telah dikabulkan dengan sebab semut ini".

Al Hakim berkata, "Hadits ini sanadnya *shahih*'.

Sedangkah hadits Ibnu Abbas di atas juga *shahih*, diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi dan selain keduanya. At-Tirmidzi mengatakan, "Itu adalah hadits hasan *shahih*'.

Kemudian tentang redaksi "imam memberi nasehat", dikatakan oleh ahli bahasa bahwa makna الوَعْظُ adalah memperingatkan (menakuti-nakuti). Sedangkan الْعِظَةُ adalah bentuk isim darinya.

Al Khalilmengatakan, "Yaitu: Mengingatkan kebaikan-kebaikan yang bisa melembutkan hati'.

Al Jauhariberkata, "Yaitu: Nasehat dan peringatan tentang kesudahan-kesudahan (akibat-akibat)', ahli bahasa mengatakan, " وَعَظْتُهُ وَعْظًا وَعِظَةً فَاتَّعَظَ" (yakni: aku menasehatinya dengan nasehat lalu ia menerima nasehat tersebut).

Az-Zubaidi mengatakan bahwa lafazh "الْوَعْظُ، الْمَوْعِظَةُ وَالْعِظَةُ" maknanya sama.

Selanjutnya kalimat "meninggalkan segala bentuk kezhaliman dan bertaubat dari kemaksiatan". Maksud kezhaliman adalah hak-hak yang berhubungan dengan sesama makhluk, sedangkan kemaksiatan berhubungan dengan hak-hak pencipta.

Redaksi "hadits yang diriwayatkan oleh Abu Wa`il dari Abdullah". Abu Wa`il adalah Syaqiq bin Salmah Al Asadi Al-Kufi, ia termasuk di antara generasi tabi'in yang mulia, hidup di zaman Nabi namun tidak pernah melihat beliau. Wafat pada tahun 99 H. Sedangkan Abdullah adalah Ibnu Mas'ud, seorang sahabat mulia ﷺ.

Redaksi "Dan Mujahid berkata... sampai akhir". Ini dinukil dari Mujahid dan Ikrimah. Dan diriwayatkan oleh Ibnu Majah dalam "Sunannya" dalam pembahasan Fitnah-Fitnah disertai Isnadnya dari Al Bara` bin Azib dari Nabi ﷺ, namun isnadnya *dha'if.* Ada juga yang menafsirkan ayat tersebut dengan penafsiran lain, yaitu: bahwa maksud para pelaknat adalah segala sesuatu dari binatang dan benda-benda mati selain jin dan manusia. Penafsiran ini diriwayatkan dari Ibnu Abbas dan Al Bara` bin Azib.

Ada juga yang menafsirkan bahwa mereka adalah kaum mu`minin dari kalangan malaikat, jin dan manusia. Sedangkan dari Qatadah menyebutkan bahwa mereka adalah para malaikat, ada juga yang mengatakan lainnya.

Redaksi "hewan-hewan itu mengatakan, "Hujan terhenti akibat dosa-dosa mereka.", dalam naskah disebutkan dengan lafazh " يَقُوْلُوْنَ يَمْنَعُ الْمَطَرُ", semestinya fi'il (kata kerja) untuk hewan adalah dengan lafazh "تقول"; karena fi'il "يقولون" (dengan huruf Wawu dan Nun) adalah lafazh khusus untuk mudzakar yang berakal. Sepertinya penyandaran laknat kepada hewan-hewan tersebut dengan lafazh yang demikian sebagaimana penyandaran kepada makhluk-makhluk yang berakal merupakan bentuk kalimat dengan lafazh yang bagus.

Redaksi "قحطنا" dibaca dengan mendhammahkan huruf Qaf dan mengkasrahkan huruf Ha` (*Quhithna*), dan القحط artinya: kekeringan dan tertahannya hujan.

Kemudian kata "فتسقينا", boleh dibaca *Fatasqina* dan *Fatusqina*, dua bahasa yang sama-sama dipakai sebagaimana telah dikemukakan di awal bab. Demikian juga kalimat "فاسقنا", dengan Hamzah Washl dan Qatha' (*Fasqina* dan *Fa`asqina*).

Redaksi "كَادَ النَّاسُ أَنْ لاَ يَبْلُغُوا مَنَازِلَهُمْ", demikian yang disebutkan dalam naskah, yaitu lafazh أَنْ لاَيَبْلُغُوا , ini merupakan bahasa yang jarang digunakan. Bahasa yang fashih adalah dengan menghapus أن kebalikan dari عسى ; karena bahasa yang fashih adalah dengan lafazh عَسَى زَيْدٌ يَقُوْمُ , boleh juga dengan lafazh عَسَى زَيْدٌ أَنْ يَقُوْمَ.

Redaksi "الصبيان", dibaca *Ash-Shibyan* (mengkasrahkan *Shad*) atau *Ash-Shubyan* (mendhammahkan *Shad*), adalah dua bahasa yang disebutkan oleh Ibnu Duraid dan lainnya, namun yang paling fashih dan masyhur adalah dengan mengkasrahkannya. Redaksi yang semisal dengannya adalah seperti: قضبان dan رضوان .

Redaksi "مُتَبَذِّلاً", maksudnya dengan baju kehinaan, yaitu baju yang biasa digunakan untuk kesibukan dan pelayanan langsung, serta digunakan oleh seseorang di dalam rumahnya. Sedangkan "التَّخَشُّعُ" adalah penuh ketundukan, kerendahan dan pasrah dalam berdoa, serta menampakkan kefakiran.

Redaksi "karena ia berupa shalat yang disunnahkan untuk berkumpul dan diadakan khuthbah, sehingga disyariatkan untuk mandi", ini mengeluarkan dari makna shalat maktubah (shalat lima waktu). Redaksi "karena ia berupa shalat yang disyariatkan padanya berkumpul", untuk membedakan dengan sunnah-sunnah rawatib. Dan khuthbah, dari shalat maktubah. Kemudian kalimat "namun tidak disunnahkan untuk adzan dan iqamah" untuk membedakan dengan shalat Jum'at.

Redaksi "seperti shalat kusuf", yakni (shalat *Istisqa'*) dikiaskan padanya dan tidak dikiaskan pada shalat Id; karena dalam shalat Kusuf terdapat hadits-hadits yang *shahih* mengenai hal itu, sedangkan dalam shalat Id tidak ada satupun hadits *shahih* yang menyebutkan perkara tersebut.

Adapun masalah hukumnya, maka dikatakan oleh sahabat-sahabat kami: bahwa jumlah raka'at paling sedikit dalam shalat ini adalah dua raka'at sebagaimana shalat-shalat nafilah lainnya, sedangkan yang lebih sempurna disertai dengan adab-adab yang mustahab dan bukan merupakan syarat, (di antaranya):

Adab pertama: Apabila seorang imam ingin melaksanakan *Istisqa'* (meminta hujan) maka hendaknya ia berkhuthbah di hadapan manusia, menasehati dan mengingatkan mereka, memerintahkan agar keluar dari kezhaliman dan segera taubat dari kemaksiatan, mendamaikan perselisihan, menyuruh sedekah, bersiap melakukan ketaatan, berpuasa tiga hari kemudian sang imam keluar bersama orang-orang pada hari keempat dalam keadaan berpuasa, dan semuanya ikut berpuasa. Demikianlah yang disebutkan oleh Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*, dan kawan-kawan bersepakat bahwa orang-orang sebaiknya keluar pada hari keempat dalam keadaan berpuasa.

Di antara ulama yang secara jelas sejalan dengan pendapat Asy-Syafi'i adalah Syaikh Abu Hamid, Al Bandaniji, Al Mahamili, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Al Mawardi, Sulaim Ar-Razi, Al Mushannif (Asy-Syirazi), Ibnu Ash-Shibagh, Al Baghawi dan Al Mutawalli. Kemudian penulis *Al Iddah*, Syaikh Nashr dan ulama-ulama lain yang tidak bisa disebutkan karena banyaknya. Aku menyebutkan nama-nama mereka itu karena aku melihat ada orang-orang yang memandang asing penukilan tentang masalah ini dengan sebab tidak adanya kesesuaian. Para ulama kami (madzhab Syafi'i)berkata, "Perbedaan amalan tersebut dengan hari Arafah adalah bahwa orang yang sedang wukuf boleh meninggalkan puasa supaya kondisi tubuh tidak lemah dari berdoa dilihat dari dua sisi, *pertama*: Bahwa shalat *Istisqa'* dimulai dari pagi hari sebelum pengaruh puasa mulai terasa, yaitu: kondisi lemah, ini berbeda dengan wukuf di Arafah; karena wukuf dilaksanakan di sore hari.

Kedua: Bahwa orang yang wukuf di Arafah, terhimpun padanya kelelahan akibat safar, keadaan kusut, sedikitnya kesenangan, dan beratnya safar. Apabila ditambah lagi dengan puasa maka rasa lemah akan semakin berat dan bertambah sehingga lemah pula dari berdoa. Lain halnya dengan orang yang melakukan *Istisqa*', ia berada di negerinya sendiri, sehingga tidak mendapatkan apa yang didapatkan oleh orang yang wukuf.

Adab kedua: Dalam melakukan *Istisqa*' dianjurkan untuk mengedepankan orang-orang pilihan dari kalangan kerabat Rasulullah ﷺ, juga orang-orang shalih selain mereka, atau orang-orang tua, orang-orang lemah, anak-anak dan selain penulis hai'ah dari kalangan wanita. Dalilnya sebagaimana yang telah dikemukakan oleh Al Mushannif (Asy-Syirazi). Juga dalam *Ash-Shahih* disebutkan bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, *"Tidaklah kalian diberi pertolongan dan rezeqi melainkan karena orang-orang lemah di antara kalian"*.

Al Qadhi Husain, Ar-Ruyani, Ar-Rafi'i dan lain-lain dari kalangan sahabat-sahabat kami mengatakan, "Dianjurkan apabila masing-masing orang yang hadir untuk menyebutkan amalan dirinya yang telah dilakukannya, berupa ketaatan yang mulia kemudian meminta syafaat dan berwashilah dengan amalan tersebut. Mereka berhujjah dengan hadits Ibnu Umar dalam *Ash-Shahihain* dari Rasulullah ﷺ: tentang kisah tiga orang yang terjebak dalam gua, ketika mereka berlindung di dalamnya, tiba-tiba ada batu besar yang menutupi mulut gua sehingga mereka tidak bisa keluar, lalu setiap dari mereka berwashilah dengan amalan shalihnya, lantas Allah menyingkirkan batu tersebut dengan permohonan yang mereka inginkan, hingga mereka bisa keluar darinya berjalan kaki.

Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* berkata, "Seandainya para majikan membiarkan budak-budaknya yang laki-laki untuk keluar melakukan *Istisqa*' maka itu lebih aku sukai, meskipun mereka tidak harus

melakukannya." Ia melanjutkan, 'Sedangkan budak-budak perempuan seperti para wanita yang bebas, aku suka apabila orang-orang tua di antara mereka dan orang-orang yang tidak memiliki hai`ah dari kalangan wanita untuk ikut keluar (berIstisqa`), namun aku tidak menyarankan pada wanita-wanita yang memiliki hai`ah dan para majikan juga tidak diwajibkan untuk mengizinkan mereka." Masih perkataannya, 'Dan aku menyukai apabila anak-anak kecil ikut keluar, mereka bisa membersihkan tempat untuk *Istisqa`*, demikian juga wanita-wanita tua dan orang-orang yang tidak memiliki hai`ah padanya. Demikianlah nash yang disebutkan dan disepakati oleh sahabat-sahabatnya.

Adab ketiga: Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* berkata, "Aku tidak memerintahkan agar hewan-hewan ternak ikut dibawa keluar', inilah nash darinya. Sedangkan sahabat-sahabatnya dalam masalah ini terbagi menjadi tiga pendapat;

Pertama: Tidak dianjurkan dan tidak pula dibenci, dan inilah zhahir dari nash tersebut. Di antara yang memperkuat pendapat ini adalah Sulaim Ar-Razi, Al Mahamili dan lainnya.

Kedua: Penulis *Al Hawi* membenci hal itu (yaitu: tidak suka jika hewan-hewan tersebut ikut dikeluarkan), ia menukil dari jumhur sahabat-sahabat kami.

Ketiga: Dianjurkan untuk mengeluarkannya dan dibiarkan di tempat yang terpisah dari orang-orang, sebagaimana hal ini disebutkan oleh Mushannif. Dan pendapat ini merupakan perkataan Abu Ishaq yang disebutkan pula oleh penulis *Al Hawi* dari Abu Hurairah, ini diputuskan oleh Al Baghawi dan dishahihkan oleh Ar-Rafi'i.

Adab keempat: Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* berkata, "Aku tidak suka untuk menyertakan orang-orang kafir, dan wanita-wanita mereka dalam hal ini seperti laki-lakinya. Namun aku tidak melarang anak-anak kecil mereka untuk ikut keluar bersama kaum muslimin sebagaimana

aku melarang anak-anak dewasa dari mereka. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) sepakat dengan pendapat ini, mereka mengatakan, "Urusan anak-anak kecil mereka dianggap ringan karena kekufuran mereka tidak bermakna penentangan, lain halnya dengan orang-orang dewasa dari kalangan mereka." Demikian inilah yang dijadikan alasan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Ibnu Ash-Shibagh dan lainnya.

Al Qadhi Husain berkata, "Karena dosa mereka lebih ringan dan para ulama berbeda pendapat pendapat tentang status mereka jika meninggal sebelum baligh'.

Al Baghawi mengutarakan, "Asy-Syafi'i di dalam *Al Kabir*, yakni *Al Jami' Al Kabir*, berkata, 'Aku tidak melarang anak-anak kecil mereka untuk diikutkan keluar sebagaimana aku melarang orang-orang dewasa dari mereka; karena dosa anak-anak itu lebih sedikit, hanya saja kekufuran mereka tetap dibenci'. Pernyataan ini menunjukkan bahwa anak-anak orang kafir dihukumi kafir juga, namun para ulama berbeda pendapat mengenai status hukum mereka ketika meninggal sebelum baligh."

Mayoritas ulama mengatakan, "Mereka berada di dalam neraka." Sedangkan sekelompok ulama lain mengatakan, "Tidak dihukumi masuk surga atau neraka, dan kami tidak mengetahui status hukum mereka." Sementara para muhaqqiq berpendapat bahwa mereka akan masuk surga, inilah pendapat yang *shahih* dan terpilih, sebagaimana telah aku jelaskan disertai dalil-dalilnya.[18]

---

[18] Ibnu Al-Qayyim dalam kitabnya *Hadi Al Arwah Ila Bilad Al Afrah* berpendapat bahwa Allah *Ta'ala* mengetahui apa yang layak dari perlindungan yang dilakukan setiap individu dari mereka, seandainya Allah membiarkannya hingga dewasa maka demikianlah Allah akan memberlakukannya. Namun pendapat ini dibantah dengan banyak dalil, di antaranya Firman Allah *Ta'ala*, "*(yaitu) bahwasanya seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain, Dan bahwasanya seorang manusia tiada memperoleh selain apa yang Telah*

Jawaban: apa yang dipertentangkan dalam pembahasan jenazah dari syarah *Shahih Al Bukhari*, dan aku akan sebutkan secara ringkas mengenai syarah ini Insya Allah *Ta'ala* di akhir pembahasan *al Jana`iz*, atau dalam kitab Ar-Riddah: sahabat-sahabat kami mengatakan, "Mengeluarkan orang-orang kafir bersama kaum muslimin untuk mengadakan *Istisqa`* adalah dibenci, sebagaimana nash yang disebutkan Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*, ia menganjurkan agar melarang orang-orang kafir ikut keluar bersama kaum muslimin, ia berkata, "Jika mereka keluar dengan pembatas yang membedakan dengan orang-orang muslim maka tidak dilarang."

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) mengatakan, "Sama saja, baik mereka keluar dengan sesuatu yang membedakan pada hari yang sama dengan keluarnya kaum muslimin atau pada waktu yang lain, maka mereka tetap tidak dilarang." Demikian inilah yang disebutkan secara jelas oleh penulis *Asy-Syamil* dan *Al Baghawi* serta lainnya, sedangkan penulis i *Al Hawi* menyebutkan dua sisi: yang paling *shahih* dari keduanya adalah pendapat di atas, dan kedua: Dilarang keluar bersamaan dengan hari keluarnya kaum muslimin, dan tidak dilarang pada waktu yang lain.

Adab kelima: Dianjurkan untuk bersih diri dalam rangka mengadakan *Istisqa`*, seperti: mandi, bersiwak, dan menghilangkan bau tidak sedap. Tidak dianjurkan untuk mengenakan wewangian dan tidak pula keluar dengan memakai perhiasan (berhias), namun dianjurkan untuk keluar dengan mengenakan baju lusuh, yaitu pakaian yang hina, kemudian keluar dengan penuh kerendahan, ketundukan, kekhusyu'an, kehinaan dan berjalan kaki, tidak menaiki kendaraan apapun dari tempat pergi hingga tempat tujuan kecuali udzur, seperti sakit dan

---

diusahakannya, Dan bahwasanya usaha itu kelak akan diperlihatkan (kepadanya). Kemudian akan diberi balasan kepadanya dengan balasan yang paling sempurna".

semisalnya. Dalil dari permasalahan ini terdapat dalam kitab yang dimaksud.

Adab keenam: Tidak ada adzan dan tidak pula iqamah, dan dianjurkan untuk mengucapkan "*Ash-Shalatu Jami'ah*".

Adab ketujuh: Sunnahnya adalah melaksanakan shalat di padang pasir (tanah lapang) tanpa ada khilaf; karena Nabi ﷺ melakukannya di padang pasir, dan dikarenakan pula acara ini dihadiri oleh kebanyakan manusia dari kalangan anak-anak, wanita haidh, juga hewan ternak dan lain-lain. Dan padang pasir tentu menjadi tempat yang lebih luas dan nyaman bagi mereka.

Tambahan: Tentang madzhab para ulama mengenai keluarnya ahli dzimmah untuk mengikuti acara *Istisqa'*. Kami telah kemukakan bahwa madzhab kami berpendapat: Tidak perlunya melarang mereka untuk keluar berbaur dengan kaum muslimin, tidak pula dilarang untuk keluar dengan membedakan diri dari kaum muslimin. Pendapat ini dipegang oleh Az-Zuhri, Ibnu Al Mubarak dan Abu Hanifah. Makhul berkata, "Tidak mengapa menyertakan mereka (ahli dzimmah)." Ishaq bin Rahawaih berkata, "Mereka tidak diperintah dan tidak pula dilarang', pendapat ini dipilih pula oleh Ibnu Al Mundzir.

3. Asy-Syirazi berkata, "Dan shalatnya berjumlah dua raka'at seperti shalat Id (hari raya). Di antara sahabat kami ada yang berkata, "Pada raka'at pertama membaca Surat "Qaaf" dan raka'at kedua dengan Surat Nuh ﷺ; karena dalam ayat ini disebutkan tentang Istisqa. Sedangkan Madzhab ini berpendapat bahwa bacaannya seperti apa yang dibaca dalam shalat Id, sebagaimana diriwayatkan bahwa Marwan mengutus seseorang untuk bertanya kepada Ibnu Abbas tentang sunnah Istisqa, lalu ia menjawab, 'Sunnah *Istisqa'* adalah shalat seperti dua hari raya; hanya

saja Rasulullah ﷺ menyimpangkan selendangnya terbalik, beliau menjadikan yang sebelah kanan ke sebalah kirinya dan yang sebelah kiri dijadikan di sebelah kanannya, lalu melaksanakan shalat dua raka'at. Beliau bertakbir tujuh kali pada raka'at yang pertama kemudian membaca surah Al A'laa, dan membaca Al Ghaasyiyyah pada raka'at kedua, dengan takbir sebanyak lima kali sebelumnya.

Penjelasan:

Hadits Ibnu Abbas ini *dha'if*, diriwayatkan oleh Ad-Daruquthni dengan isnadnya dari Muhammad bin abdul Aziz bin Umar bin Abdurrahman bin Auf dari ayahnya dari Thalhah bin Abdillah bin Auf berkata, "Marwan telah mengutusku... lalu ia menyebutkan haditsnya." Muhammad adalah perawi yang *dha'if*.

Ibnu Abi Hatim dalam kitabnya berkata, "Aku bertanya kepada ayahku tentangnya, lalu beliau menjawab: mereka adalah tiga bersaudara, yaitu: Muhammad, Abdullah dan Imran bin Abdul Aziz. Mereka bertiga adalah para perawi yang *dha'if*, yang tidak memiliki hadits lurus. Bisa dikatakan: Tidak ada dalil yang dimaksud dalam hadits tersebut, seandainya hadits ini benar maka ia tidak selaras dengan apa yang diklaim oleh Mushannif; karena ia mengatakan, "Membaca "*Qaaf*" dan "*Al Qamar*".

Jawabnya: bahwa pada shalat Id (hari raya) disyariatkan untuk membaca surah *Qaaf* dan *Al Qamar*, disyariatkan pula membaca *Al A'laa* dan *Al Ghasyiyyah*. Keduanya merupakan sunnah *shahih* yang disebutkan dalam "*Shahih Muslim*", dan telah dikemukakan penjelasannya dalam shalat Id, bahwa Ibnu Abbas menyebutkan dua macam bacaan yang disyariatkan dalam shalat Id, namun ia tidak menyebutkan surah Nuh, berbeda dengan apa yang diklaim oleh Mushannif di akhir kutipan di atas, *Wallahu A'lam*.

Hukum-hukumnya: Asy-Syafi'i dan Ulama pengikutnya mengatakan, "Tata cara shalat ini adalah sebagai berikut:

- Berniat shalat *Istisqa`* dua raka'at seperti shalat Id
- Takbiratul Ihram
- Doa iftitah
- Takbir sebanyak tujuh kali pada raka'at pertama
- Takbir lima kali pada raka'at kedua
- Membaca *Ta'awwudz* (*Audzu Billahi Min Asy-Syaithan Ar-Rajim*)
- Membaca AlFatihah
- Berdzikir di antara dua takbir
- Membaca surah dengan Jahr (suara keras)
- Membaca surah *Qaaf* setelah Al Faatihah pada raka'at pertama
- Membaca surah *Al Qamar* setelah Al Faatihah pada raka'at kedua.

Demikianlah nash yang disebutkan oleh Asy-Syafi'i, dan dikatakan pula oleh jumhur sahabat-sahabatnya.

Al Mushannif (Asy-Syirazi) dan lainnya menyebutkan pendapat lain dari beberapa sahabat, mereka menyebutkan: Disunnahkan membaca surahQaaf pada raka'at pertama dan *Inna Arsalna Nuhan*[19] pada raka'at kedua. Dan Asy-Syafi'i menetapkan bahwa bacaan pada dua raka'at itu adalah bacaan sebagaimana yang ada dalam shalat Id. Ia mengatakan, "Jika membaca *Inna Arsalna Nuhan* (Surah Nuh) maka itu bagus." Inilah perkataan yang disebutkan dalam kitab *Al Umm*, dan ini

[19] Ayat pertama dalam Surat Nuh.

masyhur disebutkan dalam kitab-kitab para pengikutnya sesuai dengan nashnya.

Ar-Rafi'i berkata, "Ini menunjukkan tidak adanya khilaf (perbedaan pendapat) dalam masalah tersebut, dan bahwa kedua hal itu sama-sama bisa dijadikan alasan. Ia melanjutkan, 'Dan di antara mereka ada pula yang mengatakan: Bahwa yang paling afdhal adalah menyelisihi yang lebih *shahih*, yakni: membaca sebagaimana yang dibaca dalam shalat Id.

Bisa aku katakan: sahabat-sahabat kami dari kalangan mushannif bahwa yang paling afdhal adalah membaca sebagaimana yang dibaca dalam shalat Id. Adapun perkataan penulis *Al Hawi*, sahabat-sahabat kami mengatakan, "Seandainya membaca *Inna Arsalna Nuhan* pada raka'at kedua maka itu bagus', ini tidak menyelisihi dengan apa yang telah kami kemukakan; karena hal itu dengan lafazh nash milik Asy-Syafi'i. Dan maksud perkataannya: 'maka itu bagus', bahwa hal itu baik-baik saja dan tidak dimakruhkan, namun tidak ada yang menyebutkan bahwa itu lebih afdhal dari *Iqtarabat As-Sa'ah*(surah Al Qamar).

Penulis *Al Hawi* dan lainnya mengatakan, "Seandainya takbir-takbir itu ditinggalkan, ditambah atau dikurangi maka shalat itu tetap sah dan tidak perlu melakukan sujud sahwi, seandainya ada ma`mum yang masbuq di tengah-tengah takbir tambahan atau setelah selesai takbir, apakah ma'mun tersebut harus mengganti takbir tersebut?

Ada dua pendapat sebagaimana telah dikemukakan dalam pembahasan shalat Id: pendapat yang *shahih* lagi baru adalah tidak perlu menqadha (menggantinya), demikian yang disebutkan secara jelas oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Imam Al Haramain dan kawan-kawan. Syaikh Abu Hamid dan lainnya mengatakan, "Hukum-hukum takbir yang ada dalam shalat ini seperti apa yang telah disebutkan dalam takbir-takbir shalat Id, dengan kesesuaian dan perbedaan'.

Masalah:

Tentang waktu shalat *Istisqa'* Ada tiga pendapat

Pertama: Waktunya seperti waktu shalat Id (hari raya). Pendapat ini dipegang oleh Syaikh Abu Hamid Al-Isfrayini, dan kawannya yang bernama Al Mahamili dalam tiga kitabnya, yaitu: *Al Majmu'*, *At-Tajrid* dan *Al Muqni'*. Juga Abu Ali As-Sinji dan Al Baghawi. Dalilnya adalah hadits Ibnu Abbas yang telah lalu, hanya saja derajatnya *dha'if*.

Kedua: Awal waktu shalat Id dan memanjang hingga shalat Ashar, inilah pendapat yang disebutkan oleh Al Bandaniji, Ar-Rayyani dan lain-lain.

Ketiga: yaitu pendapat yang *shahih* dan benar: bahwasanya tidak ada waktu khusus pelaksanaan shalat *Istisqa'*, akan tetapi sah di setiap waktu baik siang maupun malam, kecuali waktu-waktu terlarang menurut salah satu dari dua pendapat yang ada. Inilah pendapat yang ditetapkan dalam nash Imam Asy-Syafi'i, disepakati pula oleh Jumhur dan dishahihkan oleh para pentahqiq.

Di antara yang menetapkan pendapat ini adalah penulis kitab *Al Hawi* dan *Asy-Syamil*, juga penulis kitab *At-Tatimmah* dan lain-lain.

Sedangkan yang mentashih adalah Ar-Rafi'i dalam *Al-Muharrir* dan lainnya.

Penulis *Asy-Syamil* dan *Jam'u AlJawami'* menukilnya dalam *Nushush Asy-Syafi'i* dari *Nash Asy-Syafi'i*. Hal ini dibenarkan pula oleh Imam Al Haramain seraya berkata, "Aku tidak melihat adanya waktu-waktu khusus selain pendapat yang dikemukakan oleh Syaikh Abu Ali As-Sinji. Mereka memberikan hujjah kepada pendapat ini dengan mengatakan bahwa *Istisqa'* tidak dikhususkan dengan hari tertentu, sehingga tidak boleh mengkhususkannya seperti shalat Istikharah, dua raka'at Ihram dan lainnya. Penentuan waktu pelaksanaan shalat *Istisqa'* dengan menyamakan seperti shalat Id tidak memiliki asal sama sekali,

sehingga tidak perlu terkecoh dengan tulisan-tulisan yang ada dalam kitab-kitab yang menyandarkan hal itu; karena ini tentu menyelisihi dalil, menyelisihi nash Asy-Syafi'i dan mayoritas pendapat sahabat-sahabatnya.

Seandainya ada yang mengatakan, "Sungguh Asy-Syafi'i telah berkata dalam *Al Umm* di akhir *Bab Kaifa Shalat Al-Istisqa` Qabla Az-Zawal* (Bab bagaimana shalat *Istisqa`* sebelum matahari tergelincir): maka melaksanakan shalatnya setelah zhuhur dan sebelum Ashar. Inilah nash yang ditulisnya, secara zhahir ini menyelisihi pendapat yang lebih *shahih*.

Jawaban: Ini justru secara jelas menyatakan tidak adanya ketentuan waktu khusus yang menyamakan dengan shalat Id, maksud yang dikemukakan Asy-Syafi'i adalah melaksanakannya setelah zhuhur dan tidak melaksanakannya setelah Ashar; karena itu termasuk waktu terlarang (dimakruhkannya) shalat. Telah berlalu bahwasanya shalat *Istisqa`* tidak dilaksanakan pada waktu-waktu terlarang shalat menurut pendapat yang paling *shahih*, sehingga nash Asy-Syafi'i tersebut selaras dengan nash yang benar, yaitu: tidak ada asal dalam penentuan waktu pelaksanaan shalat *Istisqa`*.

4. Asy-Syirazi berkata, "Dan sunnahnya adalah mengadakan khuthbah setelah shalat; berdasarkan hadits Abu Hurairah dan dianjurkan apabila melantunkan doa pada khuthbah yang pertama dengan lafazh:

اللّٰهُمَّ اسْقِنَا غَيْثًا هَنِيئًا مَرِيئًا مَرِيعًا غَدَقًا مُجَلَّلاً عَامًّا طَبَقًا سَحًّا عَامًّا دَائِمًا، اللّٰهُمَّ اسْقِنَا الْغَيْثَ وَلاَ تَجْعَلْنَا مِنَ الْقَانِطِينَ، اللّٰهُمَّ إِنَّ بِالْعِبَادِ وَالْبِلاَدِ وَالْبَهَائِمِ وَالْخَلْقِ مِنَ اللَّأْوَاءِ وَالْجَهْدِ وَالْفَتْكِ مَالاَيَشْكُو إِلاَّ إِلَيْكَ،

اللّٰهُمَّ أَنْبِتْ لَنَا الزَّرْعَ، وَأَدِرَّ لَنَا الضَّرْعَ، وَاسْقِنَا مِنْ بَرَكَاتِ السَّمَاءِ، وَأَنْبِتْ لَنَا مِنْ بَرَكَاتِ الأَرْضِ، اللّٰهُمَّ ارْفَعْ عَنَّا الْجَهْدَ وَالْجُوعَ وَالْعُرْيَ، وَاكْشِفْ عَنَّا مِنَ الْبَلاَءِ مَا لاَيَكْشِفُهُ غَيْرُكَ، اللّٰهُمَّ إِنَّ نَسْتَغْفِرُكَ، إِنَّكَ كُنْتَ غَفَّارًا فَأَرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْنَا مِدْرَارًا.

Ya Allah! Berilah kami hujan yang menyelamatkan, yang baik, menyegarkan tubuh, menyuburkan tanaman, berlimpah, merata dan menyeluruh menutupi negeri, mengalir ke bumi secara terus-menerus. Ya Allah! Berilah kami hujan dan janganlah Engkau jadikan kami termasuk orang-orang yang berputus-asa. Ya Allah! Telah menimpa pada hamba-hamba, negeri-negeri, hewan-hewan ternak dan makhluk kelaparan yang sangat, kebaikan yang sedikit dan kesempitan, kami tidak mengeluhkannya melainkan kepada-Mu. Ya Allah! Tumbuhkanlah tumbuh-tumbuhan untuk kami, isikanlah selalu kantung-kantung susu, alirilah kami dari keberkahan langit (banyaknya hujan disertai dengan kesuburan dan pertumbuhan) dan tumbuhkanlah untuk kami dari keberkahan bumi (sesuatu yang keluar darinya berupa tanaman (tumbuh-tumbuhan) dan tempat gembala). Cabutlah kesengsaraan, kelaparan, dan kekurangan dari kami. Hindarkanlah kami dari musibah yang tidak ada yang bisa menghindarkannya selain Engkau. Ya Allah! Kami meminta ampun kepada-Mu, sesungguhnya Engkau Maha Pengampun, turunkanlah kepada kami hujan yang melimpah".

Dan dianjurkan agar menghadap kiblat di tengah-tengah khuthbah yang kedua, kemudian merubah posisi sesuatu yang ada di sebelah kanan ke posisi sebelah kiri,

yang sebelah kiri ke posisi sebelah kanan, sebagaimana riwayat Abdullah bin Zaid berikut:

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ إِلَى الْمُصَلَّى يَسْتَسْقِي فَاسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ ودَعَا وَحَوَّلَ رِدَاءَهُ وَجَعَلَ الأَيْمَنَ عَلَى الْأَيْسَرِ وَالأَيْسَرَ عَلَي الأَيْمَنِ.

Bahwa Rasulullah ﷺ suatu ketika keluar menuju Mushalla (tanah lapang) untuk meminta hujan, lalu beliau menghadap kiblat, berdoa dan merubah posisi selendangnya, menjadikan yang sebelah kanan ke sebelah kirinya dan yang sebelah kiri ke sebelah kanannya.

Apabila selendangnya berbentuk segiempat maka dibalik, yakni: menjadikan bagian atasnya ke bagian bawah dan bagian bawah ke bagian atas. Apabila berbentuk lingkaran maka tidak perlu dirubah; sebagaimana riwayat Abdullah bin Zaid bahwa Nabi ﷺ: melakukan Istisqa, saat itu beliau mengenakan khamishah (kain) hitam miliknya, lalu beliau hendak mengambil bagian bawahnya dan menjadikannya di bagian atas, ketika hal itu membuatnya susah maka beliau membalikkannya di atas pundak beliau.

Dianjurkan apabila orang-orang melakukan hal semacam itu berdasarkan riwayat yang ada dalam hadits Abdullah bin Zaid: bahwa Rasulullah ﷺ merubah posisi selendangnya dan membalikkan bagian luarnya ke bagian dalamnya, lalu orang-orang pun mengikuti bersama beliau.

Asy-Syafi'i ؓ berkata, "Apabila telah merubah posisi selendang maka biarkanlah kondisi selendang tersebut sampai melepasnya bersama pakaian; karena tidak terdapat dalil yang menyebutkan bahwa Nabi merubah posisi selendang setelah perubahan sebelumnya'.

Dianjurkan untuk berdoa pada khuthbah yang kedua dengan pelan (tidak mengeraskan suara) supaya menggabungkan antara doa dengan *jahr* (keras) dan *sirr* (pelan) agar lebih mengena; untuk itu Allah *Ta'ala* berfirman:

ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا

"*Kemudian sesungguhnya Aku (menyeru) mereka (lagi) dengan terang-terangan dan dengan diam-diam*" (Qs. Nuh [71]: 9).

Dan dianjurkan untuk mengangkat tangan ketika berdoa, berdasarkan riwayat Anas رضي الله عنه: Bahwa Nabi ﷺ tidak mengangkat kedua tangannya ketika berdoa apa saja selain dalam Istisqa, beliau mengangkat kedua tangannya hingga kelihatan putih kedua ketiaknya.

Dan dianjurkan untuk memperbanyak Istighfar (meminta ampunan), diambil dari Firman Allah *Ta'ala*:

اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا ﴿١٠﴾ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا

"*Mohonlah ampun kepada Tuhanmu, sesungguhnya Dia adalah Maha Pengampun, niscaya Dia akan mengirimkan hujan kepadamu dengan lebat*" (Qs.Nuh [71]: 10-11)

Berdasarkan riwayat Asy-Sya'bi bahwa Umar رضي الله عنه: Pernah keluar untuk melakukan *Istisqa'*, lalu ia naik mimbar dan berkata, "Mohonlah ampun kepada Tuhanmu, -sesungguhnya dia adalah Maha Pengampun-, Niscaya dia akan mengirimkan hujan kepadamu dengan lebat, Dan membanyakkan harta dan anak-anakmu, dan mengadakan

untukmu kebun-kebun dan mengadakan (pula di dalamnya) untukmu sungai-sungai. Mohonlah ampun kepada Tuhanmu, -sesungguhnya dia adalah Maha Pengampun-. Lantas ia turun. Setelah itu dikatakan padanya, 'Wahai Amirul Mu`minin! Alangkah baiknya jika engkau melakukan *Istisqa*'? Maka ia menjawab, 'Aku telah meminta melalui pengaduk langit yang meminta agar diturunkan hujan'.

Penjelasan:

Hadits Abdullah bin Zaid disebutkan dalam *Shahih* Al Bukhari dan *Shahih* Muslim:... hingga redaksi"merubah posisi selendangnya." Adapun versi lengkapnya diriwayatkan oleh Abu Daud dengan isnad yang hasan. Dan haditsnya yang lain yang menyebutkan tentang hadits Khamishah adalah hadits yang *shahih* atau hasan diriwayatkan oleh Abu Daud, An-Nasa`i dan lainnya dengan sanad-sanadnya yang *shahih* atau hasan.

Al Hakim dalam *Al Mustadrak* berkata, "Itu adalah hadits *shahih* sesuai dengan syarat Muslim.

Kemudian haditsnya yang lain dan lafazh: 'lalu orang-orang pun mengikuti bersama beliau' diriwayatkan oleh Imam Ahmad bin Hambal dalam "*Musnad*"nya.

Hadits Anas adalah riwayat Al Bukhari dan Muslim. Dan hadits Asy-Sya'bi dari Umar diriwayatkan oleh Al Baihaqi.

Adapun redaksi: (اللَّهُمَّ اسْقِنَا غَيْثًا مُغِيثًا) hingga akhir adalah lafazh yang disebutkan oleh Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan *Mukhtashar Al Muzani* dari Salim bin Abdullah bin Umar dari ayahnya dari Nabi ﷺ: bahwa beliau apabila melakukan *Istisqa*` maka mengucapkan doa tersebut hingga akhirnya.

Redaksi (اللَّهُمَّ اسْقِنَا) boleh dibaca dengan *Hamzah Washl* dan *Hamzah Qath'i* sebagaimana telah berlalu penyebutannya.

Redaksi (غَيْثًا) artinya hujan.

Redaksi (مُغِيْثًا) dibaca dengan mendhammahkan *Mim* dan mengkasrahkan *Ghain* (*Mughits*), yaitu: Zhat yang menghujani makhluk, menyirami dan mengenyangkan mereka. Definisi ini dikatakan oleh Al Azhari dan lainnya. Sementara yang lain mengatakan, "Yang menyelamatkan kami dari permintaan hujan yang kami lakukan'.

Ahli bahasa mengatakan, "Kalimat (غَاثَ الْغَيْثُ الأَرْضَ) artinya: Hujan itu mengenai bumi. Dan kalimat (غَاثَ الله الْبِلاَدَ) Allah menurunkan hujan pada suatu negeri.

Redaksi (يَغِيْثُهَاغَيْثًا) dibaca dengan memfathahkan huruf *Ya*.

Redaksi lain (غَيْثَتِ الأَرْضُ) yakni: (فَغَاثُ غَيْثًا) artinya: bumi dikenai hujan, sehingga ia dikatakan: (مُغِيْثَةٌ) dan (مغيوثة), inilah yang masyhur dalam kitab-kitab bahasa. Bahwasanya disebutkan dengan lafazh: (غاث الله الناس والارض يغيثهم), dibaca *Yaghitsuhum*, artinya: menurunkan hujan.

Dan disebutkan dalam *Shahih* Muslim bahwa Nabi ﷺ bersabda dalam pelaksanaan Istisqa, "(اللهم اغثنا)", yaitu dengan Alif Ruba'i (*Aghitsna*).

Al Qadhi Iyadh berkata, "Sebagian ulama mengatakan: Apa yang disebutkan dalam hadits ini adalah berasal dari kata الاغاثة yang bermakna pertolongan, bukan meminta hujan. Redaksi yang tepat untuk meminta hujan adalah "غثنا".

Al Qadhiberkata, "Ada kemungkinan lain untuk lafazh meminta hujan, yaitu: (هب لنا غيثا) atau (ارزقنا غيثا) sebagaimana dikatakan (سقاه الله) dan (اسقاه), yakni: Allah memberikannya air, menurut salah satu bahasa yang berpendapat membedakan antara keduanya.

Redaksi (هنيئا) artinya: Yang tidak berbahaya dan tidak melelahkan. Ada lagi yang memaknainya dengan kebaikan yang tidak bisa dikurangi oleh apapun.

Redaksi (مريئا) yakni: Yang terpuji akibatnya, menggemukkan hewan-hewan dan berkembang dengan baik.

Redaksi (مريعا) kami telah sebutkan di dalam *Al Muhadzdzab*, yaitu: memfathahkan huruf *Mim*, mengkasrahkan *ra* ` dan setelahnya berupa huruf *Ya* ` (*Mari'an*), berasal dari kata المراعة , yang berarti subur.

Al Azhariberkata, "المريع artinya memiliki kesuburan. Dan أمرعت الارض artinya menyuburkan tanah. Ada juga yang mengatakan bahwa المريع adalah yang menyuburkan tanah, maksudnya: yang bisa tumbuh di atasnya. Diriwayatkan pula dengan lafazh (مربعا), dibaca *Murbi'an*. Riwayat lain dengan lafazh (مرتعا) dibaca *Murti'an*. Kedua lafazh ini sama artinya dengan lafazh di atas.

Kemudian kata (غدقا), dibaca *Ghadaqan*. Al Azharimengatakan, "Yaitu: Air yang melimpah dan baik." Ada juga yang mengatakan, yaitu: hujan yang deras.

Redaksi (مجللا), dibaca *Mujallilan*. Al Azhari berkata, "Yaitu: yang meratakan kemanfaatan kepada negeri-negeri dan para hamba-Nya serta meliputi kebaikannya. Yang lain mengatakan, "(يجلل الارض) yakni: menyelimuti seperti pakaian kuda.

Redaksi (طبقا), dibaca *Thabaqan*. Al Azharimengatakan, "Yaitu hujan yang menutupi negeri, sehingga menjadi seperti penutup di atasnya. Ini merupakan sebuah ungkapan hiperbola (berlebih). Dalam hadits ini terdapat lafazh yang disebutkan oleh Asy-Syafi'i dan sahabat-sahabatnya, juga Al Mushannif (Asy-Syirazi) dalam *At-Tanbih*: yaitu

lafazh (عَامًا طَبَقًا). Mereka mengatakan, "Dimulai dengan *Al-'Amm* kemudian diikuti dengan *Ath-Thabaq*; karena ia sebagai sifat tambahan pada kata *Al-'Amm*. Bisa saja berupa *'Amm*, yaitu: hujan rintik-rintik.

Redaksi (سحا) artinya: jatuh ke bumi dengan keras. Dikatakan: سح الماء يسح (*Yasuhhu*: fi'il Mudhari'), yakni: air mengalir dari atas ke bawah. Jika dikatakan ساح يسيح artinya: mengalir di atas permukaan bumi.

Redaksi (القنوط) artinya putus asa.

Redaksi (اللأواء), yakni dengan Hamzah panjang artinya: sangat lapar. Demikian dikatakan oleh Al Azhari.

Redaksi (الجهد), dibaca Al-Jahdu, ada juga yang membolehkan dengan membaca Al-Juhdu. Makna: sedikitnya kebaikan, kurus dan buruknya keadaan. Jika disebutkan (أرض جهاد) maka artinya: tidak tumbuh sesuatu sama sekali (kering-kerontang).

Redaksi ((الضنك)) artinya kesempitan.

Redaksi (الا نشكوا الا اليك) dengan huruf Nun.

Redaksi (بركات السماء), maksudnya: banyaknya hujan disertai dengan kesuburan, pertumbuhan.

Redaksi (بركات الارض), sesuatu yang keluar darinya berupa tanaman (tumbuh-tumbuhan) dan tempat gembala. Kalimat ini tidak disebutkan oleh Al Mushannif (Asy-Syirazi) di sini, namun disebutkan dalam *At-Tanbih*. Disebutkan pula oleh Asy-Syafi'i dan Ulama pengikutnya, yaitu: sebagaimana dalam hadits yang telah disebutkan sebelumnya.

Redaksi (فَأَرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْنَا مِدْرَارًا), demikian yang disebutkan dalam *Al Muhadzdzab*, *AlHadits*, *At-Tanbih* dan seluruh kitab sahabat-sahabat kami, yaitu: lafazh فأرسل.

Al Azhariberkata, "(السماء) di sini maksudnya adalah *As-Sahab* (awan), bentuk jamaknya adalah سمى dan اسمية .

Az-Zamakhsyari dalam tafsirnya mengatakan, "Boleh pula memaknai *As-Sama'* di sini dengan hujan atau awan, boleh pula dengan makna naungan; karena hujan turun darinya menuju awan.

Dan lafazh (المدرار), yakni: hujan yang lebat dan banyak, ini yang dikatakan oleh Al Azhari. Ada juga yang mengatakan, "Hujan yang menyelamatkan'.

Redaksi (نكس) tanpa mentasydidkan huruf *Kaf*, inilah bahasa yang masyhur, boleh pula dengan mentasydidkannya.

Kemudian lafazh (الخميصة), yakni: kain hitam yang memiliki tanda di kedua ujungnya. Ini dinukil dari penduduk Hijaz dan selain mereka. Abu Ubaid berkata, "Yaitu kain segi empat."

Sedangkan Al Ashma'imengatakan, "Kain yang terbuat dari wol dan sutera. Ada juga yang mengatakan, "Kain tipis berwarna kuning, merah atau hitam', dan inilah yang sesuai dengan maksud dari hadits di atas; karena jika disebutkan Khamishah yang berwarna hitam berarti memungkinkan ada warna lain selain hitam.

Redaksi (بمجاديح), bentuk mufradnya مجدح, dibaca Mijdah. Abu Ubad mengatakan, "Boleh pula membacanya dengan mengkasrahkan dan mendhammahkan huruf *mim.*" Ahli bahasa mengatakan, "المجدح artinya: seluruh bintang." Dahulu orang-orang Arab meyakini bahwa hujan turun dengan sebab itu. Lalu Umar ﷺ mengabarkan bahwa Istighfar itulah yang dimaksud dengan *Majadih* hakiki, yang dengan

sebab itu hujan diturunkan, bukan menisbatkan turunnya hujan dengan bintang-bintang. Akan tetapi Umar menggunakan lafazh ini dengan maksud perbandingan saja.

Ada juga yang mengatakan bahwa مجاديحها adalah مفاتيحها (kunci-kuncinya), sebab dalam riwayat lain disebutkan dengan lafazh (مفاتيح السماء).

Kalimat: Bahwa Nabi ﷺ tidak mengangkat kedua tangannya ketika berdoa apa saja selain dalam Istisqa. Banyak hadits yang telah disebutkan dalam *Ash-Shahihain* atau salah satu dari keduanya yang berisi bahwa Nabi ﷺ mengangkat kedua tangannya ketika berdoa, jumlahnya mendekati angka tigapuluhan. Hadits-hadits tersebut telah banyak disinggung dalam *Bab Tata Cara Shalat* dengan penjelasan mengenainya. Dengan demikian maka hadits Anas di atas mengandung ta`wil tertentu. Ada dua penakwilan masyhur tentang hal itu;

Pertama, bahwa Anas tidak pernah melihat Nabi mengangkat kedua tangannya selain di tempat itu, namun sahabat lain melihat di tempat lain. Sedangkan tambahan yang berasal dari orang yang tsiqah statusnya bisa diterima, sementara *Itsbat* (penetapan) didahulukan daripada *Nafi* (peniadaan).

Kedua, maksudnya: Tidak mengangkat kedua tangan sebagaimana halnya mengangkat pada saat *Istisqa*'; karena saat itu beliau mengangkat kedua tangannya sangat tinggi. Dalam *Shahih* Muslim disebutkan bahwa beliau menunjuk (mengangkat) punggung kedua telapak tangannya ke langit, *Wallahu A'lam.*

Hukum-hukum: Asy-Syafi'i dan Ulama pengikutnya رحمهم الله berkata, "Dianjurkan untuk mengadakan dua khuthbah setelah shalat Istisqa. rukun, syarat dan cara dua khuthbah sebagaimana telah disebutkan dalam shalat Id. Sedangkan masalah sunnahnya duduk

apabila berada di atas mimbar, terdapat dua pendapat sebagaimana telah disebutkan dalam shalat Id. Dan pendapat yang *shahih* berdasarkan nash adalah mustahabb (dianjurkan), akan tetapi tidak sama dalam tiga hal:

Pertama: Mengganti takbir-takbir di awal dua khuthbah Id dengan Istighfar. Yakni: beristighfar kepada Allah *Ta'ala* pada pembukaan pertama sebanyak sembilan kali dan pada khuthbah kedua sebanyak tujuh kali, tidak perlu bertakbir. Sebagian para ulama kami (madzhab Syafi'i) dengan lafazh:

أَسْتَغْفِرُ اللهَ الَّذِى لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ وَأَتُوْبُ إِلَيْهِ

"*Aku minta ampun kepada Allah Yang tiada ilah yang berhak disembah selain Dia, Yang Hidup lagi terus-menerus mengurus makhluk-Nya, dan aku bertaubat kepada-Nya*".

Kemudian mengakhiri ucapannya dengan Istighfar dan memperbanyaknya dalam khuthbah; berdasarkan Firman Allah *Ta'ala*, "*Mohonlah ampun kepada Tuhanmu, sesungguhnya dia adalah Maha Pengampun.*" (Qs.Nuh [71]: 10), sampai akhir ayat.

Al Mahamili menyebutkan di dalam *Al Majmu'*, yaitu: Bertakbir pada iftitah khuthbah sebagaimana dalam khuthbah Id. Pendapat ini dinukil pula darinya oleh penulis *Al Bayan* dan lainnya, dan ini adalah zhahir dari nash Asy-Syafi'i di dalam *Al Umm*; bahwa ia mengatakan, "Maka sang imam melakukan dua khuthbah pada shalat *Istisqa'* sebagaimana khuthbah yang dilakukan dalam shalat Id, ia bertakbir pada dua khuthbah tersebut, memuji Allah, bershalawat atas Nabi ﷺ dan memperbanyak Istighfar di dalamnya, hingga paling banyaknya ucapan dalam khuthbah itu adalah kalimat Istighfar. Demikian nash yang disebutkan oleh Asy-Syafi'i.

Sedangkan kemutlakkan yang dikehendaki oleh Al Mushannif (Asy-Syirazi) tidak mendatangkan Istighfar. Padahal yang masyhur

adalah disukainya mengucapkan Istighfar sebanyak sembilan kali di pembukaan khuthbah pertama dan tujuh kali di pembukaan khuthbah kedua. Hal ini disebutkan oleh Al Mushannif (Asy-Syirazi) dalam *At-Tanbih* dan kawan-kawan di semua jalur yang mereka miliki.

Kedua: Dianjurkan untuk membaca doa pada khuthbah yang pertama dengan doa yang tersebut dalam kitab, boleh pula mengucapkannya dengan doa yang lain, hanya saja doa ini lebih afdhal. Di antara doa-doa yang dianjurkan adalah apa yang disebutkan dari Nabi ﷺ:

اللَّهُمَّ اسْقِنا غَيْثًا مُغِيْثًا نَافِعًا غَيْرَ ضَارٍّ عَاجِلاً غَيْرَ آجِلٍ، اللَّهُمَّ اسْقِ عِبَادَكَ وَبَهَائِمَكَ وَانْشُرْ رَحْمَتَكَ وَاحْيِ بَلَدَكَ الْمَيِّتَ، اللَّهُمَّ أَنْتَ اللهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنْتَ الْغَنِيُّ وَنَحْنُ الْفُقَرَاءُ أَنْزِلْ عَلَيْنَا الْغَيْثَ، وَاجْعَلْ مَا أَنْزَلْتَ لَنَا قُوَّةً وَبَلاَغًا إِلَى حِيْنٍ.

"*Ya Allah! Siramilah kami dengan hujan yang menyelamatkan, memberi manfaat, tidak berbahaya, dengan segera dan tidak ditunda. Ya Allah! Siramilah hamba-hambaMu dan hewan-hewan ternak-Mu. Sebarkanlah rahmat-Mu, hidupkanlah negeri-Mu yang telah mati. Ya Allah! Engkau adalah Allah, tiada ilah yang patut disembah selain Engkau, Yang Maha Kaya, sedangkan kami adalah orang-orang faqir. Turunkanlah hujan kepada kami, dan jadikanlah kekuatan pada apa yang telah Engkau turunkan hingga waktu tertentu*".

Ketiga: Dianjurkan pada khuthbah pertama menjelang khuthbah kedua untuk menghadap ke arah manusia dan membelakangi kiblat, lalu menghadap kiblat dan memperbanyak doa, baik dengan suara pelan atau keras. Apabila imam berdoa dengan suara pelan maka orang-orang ikut berdoa dengan pelan, apabila imam berdoa dengan suara keras maka orang-orang mengamininya. Mereka semuanya mengangkat kedua tangan ketika berdoa. Telah disebutkan dalam "*Shahih Muslim*"

dari Anas bahwa Nabi ﷺ melakukan Istisqa, lalu beliau menunjuk (mengangkat) punggung kedua telapak tangannya ke langit.

Ar-Rafi'i dan lainnya berkata, "Para ulama mengatakan: Disunnahkan bagi orang yang berdoa dalam rangka menolak musibah untuk menjadikan punggung kedua telapak tangannya ke langit. Sedangkan jika berdoa untuk meminta sesuatu maka menampakkan telapak tangan bagian dalam ke langit'.

Asy-Syafi'i berkata, "Dan hendaknya di antara doa mereka adalah ucapan sebagai berikut:

اللَّهُمَّ أَنْتَ أَمَرْتَنَا بِدُعَائِكَ وَوَعَدْتَنَا إِجَابَتَكَ وَقَدْ دَعَوْنَاكَ كَمَا أَمَرْتَنَا فَأَجِبْنَا كَمَا وَعَدْتَنَا، اللَّهُمَّ امْنُنْ عَلَيْنَا بِمَغْفِرَةِ مَا قَارَفْنَا وَإِجَابَتِكَ فِي سُقْيَانَا وَسِعَةِ رِزْقِنَا.

"Ya Allah! Engkau telah memerintahkan kami untuk berdoa kepada-Mu dan menjanjikan kami dengan dikabulkannya doa tersebut. Kami telah berdoa kepada-Mu sebagaimana yang telah Engkau perintahkan kepada kami, maka kabulkanlah permintaan kami sebagaimana yang telah Engkau janjikan kepada kami. Ya Allah! Berilah karunia kepada kami dengan maghfirah sesuai kewajiban yang telah kami lakukan berupa hujan dan luasnya rezeki".

Jika telah selesai berdoa maka kembali menghadap ke arah manusia dan memotifasi mereka untuk menjalankan ketaatan kepada Allah dan bershalawat atas Nabi ﷺ, lantas mendoakan kaum mu`minin dan mu`minat, membaca satu atau dua ayat Al Qur`an, kemudian mengatakan, "أَسْتَغْفِرُ اللهَ لِي وَلَكُمْ." Inilah lafazh milik Asy-Syafi'i.

Asy-Syafi'i dan Ulama pengikutnyaberkata, "Dan memperbanyak Istighfar serta ucapan:

إِسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِيْنَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا.

"Mohon ampunlah kepada Tuhan kalian, sesungguhnya Dia Maha Pengampun,niscaya Dia akan menurunkan hujan yang sangat deras kepada kalian,dan membanyakkan harta dan anak-anakmu, dan mengadakan untukmu kebun-kebun dan mengadakan (pula didalamnya) untukmu sungai-sungai."

Asy-Syafi'i mengatakan, "Dan memperbanyak Istighfar hingga kalimat itu menjadi kalimat yang paling banyak diucapkan." Kemudian ada riwayat dari Umar ﷺ: bahwa ia pernah melakukan Istisqa, dan paling banyaknya doa yang ia ucapkan adalah Istighfar.

Asy-Syafi'i mengatakan, "Maka hendaknya memperbanyak doa dengan Istighfar, memulai doa dengannya, memisahkan antara ucapan dengannya dan mengakhiri kalam dengannya pula. Sehingga Istighfar adalah ucapan yang paling banyak dilantunkan sampai berakhirnya perkataan.

Aku(Asy-Syafi'i) katakan: Dan hendaknya memperbanyak doa musibah yang terdapat dalam *Ash-Shahihain*: bahwa Nabi ﷺ dahulu melantunkan doa tersebut saat mendapatkan musibah, yaitu ucapan:

لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ الْعَظِيْمُ الْحَلِيْمُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيْمِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَرَبُّ الأَرْضِ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيْمِ.

"Tidak ada tuhan yang berhak disembah kecuali Allah yang maha Agung, Maha Pemurah, tidak ada tuhan kecuali Allah, Tuhan pemelihara Arsy yang mulia, tidak ada tuhan selain Allah, Tuhan yang menciptakan langit dan bumi serta Arsy yang mulia."

Dianjurkan pula dengan doa:

اللَّهُمَّ آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ.

"Ya Allah berilah kami kebaikan di dunia dan akhirat serata hindarkan kami dari siksa nerakan."

Berdasarkan hadits dalam *Ash-Shahihain*. Dianjurkan pula bagi imam ketika berpaling menghadap kiblat di awal khuthbah yang kedua untuk merubah posisi selendangnya; berdasarkan hadits-hadits *shahih* yang telah lalu.

Selanjutnya apakah dianjurkan untuk membalikkan posisi selendang bersamaan dengan perubahan? Al Mushannif (Asy-Syirazi)dan para ulama madzhab Syafi'i berkata, "Jika bentuknya melingkar, disebut pula dengan bulat dan segitiga maka tidak dianjurkan, tetapi cukup dengan merubahnya saja menurut kesepakatan ulama. Namun jika bentuknya segiempat maka ada dua pendapat mengenai hal itu, dua pendapat ini disebutkan oleh orang-orang Khurasan (Al-Jadid yang *shahih*). Hal ini ditetapkan pula oleh Al Mushannif (Asy-Syirazi), sementara lainnya berpendapat untuk tetap membalikkannya. Demikian disebutkan dalam *Al Umm* dan lainnya. Adapun pendapat *al qadim* tidak menyukai hal itu dan dalil semua pendapat itu telah diketahui sebelumnya.

Sahabat (ulama) pengikut madzhab Syafi'i berkata, "Yang dimaksud *At-Tahwil* (merubah posisi) adalah menjadikan selendang yang berada di bahu sebelah kanan dipindah ke bahu sebelah kiri dan begitu sebaliknya. Sedangkan *An-Naksu* (membalikkan) adalah menjadikan bagian atas ke bagian bawahnya. Lalu ketika menjadikan ujung bagian bawah yang berada di bagian kiri dipindah ke atas bahu sebelah kanan dan ujung bagian bawah yang berada di bagian kanan dipindah ke bahu sebelah kiri maka dianggap telah melakukan *At-Tahwil* dan *An-Naksu* secara bersamaan.

Asy-Syafi'i dan Ulama pengikutnyaberkata, "Dan hendaknya orang-orang memberlakukan selendang-selendang mereka sebagaimana perbuatan yang dilakukan oleh sang imam." Mereka mengatakan, "Hikmah dari *At-Tahwil* dan *An-Naksu* adalah bersikap optimis akan berubahnya keadaan menuju kesuburan dan kelapangan."

Asy-Syafi'i dan Ulama pengikutnyaberkata, "Dan membiarkan selendang-selendang itu dalam keadaan demikian hingga melepaskan pakaian'.

Sekelompok ulama lain berpendapat: Hendaknya orang-orang membiarkan selendang itu dalam keadaan berubah hingga pulang ke rumah-rumah mereka. Pendapat ini tidak bertentangan, akan tetapi dianjurkan untuk membiarkannya hingga pulang ke rumah-rumah mereka dan terus dalam keadaan demikian di rumah-rumah mereka hingga melepaskan pakaian-pakaian, baik melepaskannya ketika baru pertama kali sampai di rumah-rumah mereka atau setelahnya.

5. Asy-Syirazi berkata, "Dikatakan dalam *Al Umm*: apabila orang-orang telah melakukan shalat namun hujan belum turun juga, maka mereka kembali keesokan harinya untuk melaksanakan shalat dan Istisqa. Jika ternyata hujan turun sebelum shalat, maka mereka melakukan shalat sebagai tanda syukur dan permintaan tambahan."

Penjelasan:

Mengenai hal ini terdapat dua permasalahan:

Permasalahan pertama: Para ulama kami (madzhab Syafi'i)mengatakan, "Apabila mereka telah melakukan *Istisqa*' dengan shalat lalu hujan turun maka tidak disyariatkan untuk kembali melakukan shalat kedua kalinya, namun apabila belum diturunkan hujan maka

dianjurkan untuk melakukan *Istisqa`* yang kedua, ketiga dan seterusnya hingga Allah menurunkan hujan'.

Apakah orang-orang kembali keluar melakukan *Istisqa`* keesokan harinya langsung? Atau dimulai dengan puasa dan hal-hal lainnya lagi sebelum Istisqa?

Terdapat dua nash milik Asy-Syafi'i, Salah satunya: Ia menyebutkan dalam *Mukhtashar Al Muzani* dan *Al Buwaithi*, yakni: keluar di esok harinya, melakukan shalat dan meminta hujan. Sedangkan dalam *Al Qadim* dan *Al Umm*, ia mengatakan, "Sang imam tetap memerintahkan orang-orang untuk berpuasa tiga hari lagi kemudian keluar bersama mereka melakukan Istisqa', lafazh ini terdapat dalam *Al Umm*. Aku lebih suka jika setiap hendak kembali melakukan *Istisqa`* maka sang imam memerintahkan orang-orang untuk berpuasa tiga hari sebelumnya. Inilah nash yang terdapat dalam *Al Umm*, disebutkan dalam *Bab Kaifa Yabtadi`u Al Istisqa`* (Bab bagaimana *Istisqa`* dimulai). Aku memperingatkan hal ini; karena banyak orang yang menyandarkan nash ini kepada perkataan lama (*Al Qadim*) saja, dan demikianlah perkataan Asy-Syafi'i *Rahimahullah*. Sedangkan sahabat-sahabat kami memiliki tiga cara:

Pertama: Dinukil oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan lainnya dari Abu Al Husain bin Al Qaththan. Ada dua pendapat dalam masalah ini, (yang paling *shahih*) yaitu: perkataan yang baru (*Al Jadid*) bahwa mereka keluar di esok harinya. Sedangkan kedua: memulai lagi dengan puasa tiga hari dan lainnya.

Kedua: permasalahan ini meliputi dua keadaan: jika orang-orang tidak merasa keberatan untuk kembali lagi keesokan harinya, tidak pula mengganggu penghidupan (pekerjaan) mereka maka bisa keluar esok harinya, namun jika tidak demikian maka diakhirkan lalu mempersiapkan seperti semula. Pendapat ini ditetapkan oleh 'Syaikh

Abu Hamid Al-Isfarayini, Al Bandaniji dan ulama-ulama lainnya. As-Sarkhasi menukilnya dalam *Al Amali* dari kawan-kawan secara mutlak.

Ketiga: Dinukil oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam ta'liqnya dari mayoritas kawan-kawan: bahwa masalah ini bermuara pada satu pendapat. Al Muzani menukilkan *jawaz* (bolehnya perbuatan tersebut), sedangkan menurut pendapat *qadim* (lama) menyatakan *Istihbab* (dianjurkan).

Ketahuilah bahwa Asy-Syafi'i dan jumhur sahabat-sahabat menetapkan *Istihbab* pada pelaksanaan *Istisqa* ' untuk yang kedua kali, ketiga dan seterusnya hingga hujan turun. Akan tetapi Asy-Syafi'i dan Ulama pengikutnya mengatakan bahwa *Istihbab* pada waktu pertama kali lebih ditekankan.

Ar-Rafi'i menyebutkan satu pendapat bahwa mereka tidak melakukan hal itu kecuali sekali saja, namun pendapat ini keliru besar, menyelisihi nash Asy-Syafi'i dan sahabat-sahabatnya serta dalil yang ada.

Dan ketahuilah bahwa Ibnu Al Qaththan berkata, "Tidak ada masalah dalam bab *Istisqa* ' yang mengandung dua pendapat selain hal ini." Namun sahabat-sahabat mengingkari perkataan ini dari dua sisi;

Pertama: Apa yang dikatakan oleh jumhur bahwa masalah ini bukan terbagi menjadi dua pendapat tetapi terbagi menjadi dua keadaan sebagaimana yang disebutkan di atas.

Kedua: Bahwa Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat dalam masalah *At-Tahwil Ar-Rida* ' (merubah posisi selendang) sebagaimana telah disebutkan juga, *Wallahu A'lam*.

Permasalahan kedua: apabila orang-orang telah siap melakukan shalat dan *Istisqa* ' kemudian ternyata hujan turun sebelumnya, maka dianjurkan bagi mereka agar tetap keluar menuju tempat melakukan *Istisqa* ' untuk memetik nasehat, berdoa dan bersyukur. Ini tidak ada khilaf.

Adapun masalah melakukan shalat maka Asy-Syafi'i dan sahabat-sahabat menyebutkan dalam nashnya sebagaimana telah dikemukakan oleh Al Mushannif (Asy-Syirazi), yaitu: melakukan shalat sebagai tanda syukur kepada Allah *Ta'ala* terhadap nikmat tersebut dan mengharap tambahan dari-Nya. Asy-Syafi'i mengatakan, "Baik hujannya sedikit atau banyak'.

Kemudian sifat shalat itu sendiri sebagaimana sifat shalat dalam Istisqa. Sementara Imam Al Haramain dan Al Ghazali menyebutkan tentang *Istihbab* shalat dalam dua sisi: Pendapat yang lebih *shahih* adalah *Mustahab*, kedua: Tidak *mustahab*.

Ar-Rafi'imengatakan, "Dua sisi tersebut berlaku apabila hujan turun terus-menerus tanpa henti sedangkan mereka ingin melakukan shalat untuk menambah kebaikan. Pendapat yang benar adalah tetap memutuskan shalat sebagaimana yang dinashkan oleh Asy-Syafi'i, Al Mushannif (Asy-Syirazi) dan kawan-kawan. Tidak perlu tertipu dengan pendapat ulama-ulama belakangan yang mengatakan bahwa yang lebih masyhur adalah meninggalkan shalat; karena pendapat ini sangat keliru dan buruk, jika tidak maka kawan-kawan telah menulis secara jelas tentang Istihbabnya shalat.

Di antara yang menyebutkan hal itu adalah Asy-Syafi'i, Syaikh Abu Hamid, Al Mawardi, Al Mahamili dalam kitab-kitabnya, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Sulaim Ar-Razi, penulis *Al Iddah*, Al Baghawi, Syaikh Nashr Al Maqdisi dalam kitab-kitabnya dan ulama-ulama lain yang tidak terhitung jumlahnya.

Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* mengatakan, "Seandainya hujan mengguyur mereka pada saat mereka hendak keluar melakukan *Istisqa'* maka lakukanlah *Istisqa'* di dalam masjid atau menundanya hingga hujan reda'.

6. Asy-Syirazi berkata, "Istisqa` boleh dilaksanakan dengan cara berdoa saja tanpa shalat; berdasarkan hadits Umar ﷺ. Dianjurkan bagi penduduk di daerah subur melakukan *Istisqa`* untuk penduduk di daerah gersang. Dianjurkan apabila hujan telah turun untuk mengucapkan:

اللَّهُمَّ صَيِّبًا هَنِيْئًا

"*Ya Allah! Turunkanlah hujan yang baik*".

Ini berdasarkan riwayat Aisyah ﷺ: bahwa Nabi ﷺ biasanya apabila melihat hujan maka mengucapkan doa tersebut.

Dianjurkan pula untuk berhujan-hujan di awal turunnya hujan; berdasarkan riwayat Anas ﷺ berkata:

أَصَابَنَا مَطَرٌ وَنَحْنُ مَعَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَحَسَرَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى أَصَابَهُ الْمَطَرُ فَقُلْنَا: يَا رَسُوْلَ اللهِ لِمَ صَنَعْتَ هَذَا؟ فَقَالَ: أَنَّهُ حَدِيْثُ عَهْدٍ بِرَبِّهِ.

Suatu ketika hujan mengguyur kami, sementara kami bersama Rasulullah ﷺ, lantas beliau menyingkap (sebagian badannya) hingga hujan mengenai beliau. Kamipun bertanya, 'Wahai Rasulullah! Mengapa engkau melakukan hal ini? Beliau bersabda, "Bahwasanya ini adalah dekatnya karunia Allah dengan menurunkannya".

Kemudian ketika lembah dibanjiri oleh air hujan maka dianjurkan agar mandi di dalamnya dan berwudhu darinya; berdasarkan riwayat: Suatu ketika hujan mengguyur suatu lembah, lantas Nabi ﷺ bersabda:

أَخْرِجُوْا بِنَا إِلَى هَذَا الَّذِي سَمَّاهُ اللهُ طَهُوْرًا حَتَّى نَتَوَضَّأَ مِنْهُ وَنَحْمَدَ اللهَ عَلَيْهِ.

"Keluarlah kalian bersama kami menuju tempat yang Allah menyebutnya sebagai Thahur (suci lagi menyucikan) hingga kita berwudhu darinya dan memuji Allah atasnya".

Dianjurkan juga apabila mendengar petir untuk bertasbih; sebagaimana riwayat Ibnu Abbas, ia berkata:

كُنَّا مَعَ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِي سَفَرٍ فَأَصَابَنَا رَعْدٌ وَبَرْقٌ وَبَرْدٌ فَقَالَ لَنَا كَعْبٌ: مَنْ قَالَ حِيْنَ يَسْمَعُ الرَّعْدَ سُبْحَانَ مَنْ يُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلاَئِكَةِ مِنْ خِيْفَتِهِ ثَلاَثًا عُوْفِي مِنْ ذَلِكَ فَقُلْنَا: فَعُوْفِيْنَا.

Kami pernah bersama Umar ❁ dalam suatu perjalanan, lalu kami tertimpa petir, kilat dan dan hujan es, lantas Ka'ab berkata kepada kami, 'Barangsiapa ketika mendengar petir mengucapkan: "Maha suci Allah yang petir bertasbih dengan memuji-Nya dan begitu juga para malaikat, karena takut kepada-Nya" sebanyak tiga kali, maka ia akan diberikan keselamatan darinya. Kemudian kamipun mengucapkan (kalimat itu) dan kami diselamatkan'.

Penjelasan:

Hadits Umar yang telah dikemukakan di atas dan juga hadits Aisyah diriwayatkan oleh Al Bukhari. Sedangkan hadits Anas diriwayatkan oleh Muslim. Kemudian hadits Al-Wadi diriwayatkan oleh Asy-Syafi'i di dalam *Al Umm* dengan sanad *Munqathi' dha'if mursal.*

Redaksi (الخصب) dibaca dengan mengkasrahkan huruf *Kha'.* Sedangkan lafazh (الجدب) dengan menyukunkan huruf *Dal,* yang bermakna tandus atau kering.

Kalimat (اللهم صيبا) dengan memfathahkan huruf Shad, kemudian *Ya'* tasydid kasrah lalu huruf *ba'*. Demikianlah yang benar dan demikian itu yang terdapat dalam *Shahih Al Bukhari* dan kitab-kitab hadits lainnya.

Sedangkan dalam *Al Muhadzdzab* ditulis dengan lafazh (اللهم صبا), yaitu dengan menghilangkan huruf *Ya'* dan setelahnya huruf *ba'* *tasydid*. Dua lafazh tersebut masing-masing memiliki makna.

Redaksi (الصيب) yang disebutkan oleh Al Bukhari dan lainnya bermakna hujan, seperti yang dikatakan oleh Al Bukhari dari Ibnu Abbas.

Al Wahidi mengatakan, "(الصيب) artinya adalah hujan yang lebat, dari kata "صاب يصوب" yang berarti: turun dari atas ke bawah.

Ada juga yang mengatakan bahwa makna (الصيب) adalah awan.

Adapun yang disebutkan dalam *Al Muhadzdzab*, maka maknanya adalah *Ya Allah curhkan hujan kepada kami.*

Dalam riwayat Ibnu Majah disebutkan dengan lafazh: اللَّهُمَّ سَيْبًا نَافِعًا "Ya Allah jadikan pemberian yang bermanfaat" Sebanyak dua atau tiga kali. Kalimat ini disebutkan olehnya dalam pembahasan Ad-Du'a.

Makna (السيب) dengan memfathahkan huruf *Sin* dan menyukunkan huruf *Ya'* adalah *Al-Atha'* (pemberian).

Sedangkan lafazh (يتمطر) dari wadzan (يتفعل) artinya: meminta berulang-ulang dan terus-menerus mengharap turunnya hujan dengan menampakkan atasnya.

Kemudian lafazh (حسر) dengan memfathahkan huruf *Ha* ` dan *Sin*, artinya: menyingkap. Ada kata yang terhapus dalam kalimat ini, yakni: menyingkap sebagian badannya.

Dan lafazh (حَدِيْثُ عَهْدٍ بِرَبِّهِ) maknanya: Allah mengadakannya atau menurunkannya. Sedangkan (حديث) artinya dekat.

Kalimat selanjutnya adalah (رعد وبرق وبرد). Redaksi (البرد) dibaca dengan memfathahkan huruf *ba* ` dan *ra* `, artinya sudah *ma'ruf* (diketahui), yaitu: embun atau hujan es. Kami menyebutkannya di sini supaya tidak terjadi kekeliruan dalam memaknainya, yaitu keliru dengan mengatakan *Al Bardu* (menyukunkan huruf *ra* `).

Hukum-hukum: Sebagaimana telah disebutkan, bahwa ini terdiri dari beberapa permasalahan;

Pertama: Adalah *Mustahab* jika melakukan *Istisqa* ` dengan hanya berdoa dan tanpa melakukan shalat, tidak ada khilaf dalam masalah ini. Dan telah berlalu di awal Bab bahwa *Istisqa* ` memiliki tiga bentuk, salah satunya adalah ini; berdasarkan dalil dari hadits Anas; bahwa Nabi ﷺ pernah meminta hujan pada hari Jum'at di atas mimbar dengan berdoa dan tanpa melakukan shalat Istisqa. HR. Al Bukhari dan Muslim.

Asy-Syafi'i berkata, "Demikian juga aku memerintahkan agar berdoa untuk setiap musibah yang menimpa siapapun di kalangan kaum muslimin

Kedua: Dianjurkan bagi penduduk daerah subur untuk mendoakan penduduk daerah yang terkena kekeringan dan tidak harus melakukan shalat. Zhahir dari perkataan mereka menunjukkan bahwa shalat tidak disyariatkan. Dan dalam *Al Umm* dikatakan: hendaknya

penduduk daerah subur melakukan *Istisqa'* untuk penduduk daerah kering.

Ketiga: Disunnahkan untuk berdoa ketika hujan turun; berdasarkan hadits yang telah dikemukakan di atas. Dan dianjurkan untuk berdoa dengan menggabungkan dua riwayat, yaitu: riwayat Al Bukhari dan Ibnu Majah. Sehingga doanya berbunyi:

اللَّهُمَّ صَيِّبًا هَنِيًّا وَسَيْبًا نَافِعًا

"Ya Allah semoga menjadi guyuran yang nikmat dan pemberian yang bermanfaat."

Serta mengucapkannya dengan berulang-ulang.

Keempat: Termasuk sunnah menyingkap sebagian tubuh agar terkena air hujan yang turun pertama kali; berdasarkan hadits yang telah berlalu. Maksudnya: hujan pertama yang turun di dalam satu tahun. Demikian yang dinashkan oleh Asy-Syafi'i dan diamini oleh sahabat-sahabatnya.

Sulaim Ar-Razi, Syaikh Nashr Al Maqdisi dan penulis *Al Iddah*mengatakan, "Apabila hujan datang di awal tahun maka dianjurkan bagi orang-orang (laki-laki) untuk keluar menyambutnya dengan menyingkapkan sebagian tubuh selain auratnya, agar tubuh yang terbuka itu terkena hujan. Sedangkan lafazh Asy-Syafi'i menyebutkan "di awal hujan", demikian juga yang disebutkan dalam lafazh Al Mahamili, penulis *Asy-Syamil* dan lainnya.

Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* menyebutkan dari Ibnu Abbas ﷺ: bahwa ia pernah berkata kepada pembantunya sementara langit telah menurunkan hujannya, 'Keluarkan tempat tidur dan hewan tunggganganku agar terkena hujan." Lalu ada yang bertanya kepadanya, 'Mengapa engkau melakukan hal ini? Ia pun menjawab, 'Tidakkah engkau membaca kitab Allah: "*Dan kami turunkan dari langit air yang*

banyak manfaatnya" (Qs. Qaaf: 9). Dengan itu aku suka apabila tempat tidur dan hewan tungganganku mendapatkan berkahnya.

Kelima: Apabila lembah dialiri air hujan maka dianjurkan untuk berwudhu darinya dan mandi di dalamnya, jika tidak bisa kedua-duanya maka cukup dengan berwudhu saja.

Keenam: Dianjurkan bagi orang yang mendengar guruh untuk bertasbih; sebagaimana yang diriwayatkan oleh Malik dalam *Al-Muwaththa*` dengan sanadnya yang *shahih* dari Abdullah bin Az-Zubair : bahwa ia apabila mendengar guruh maka meninggalkan hadits (pembicaraan) dan berkata, *"Maha suci Allah yang petir bertasbih dengan memuji-Nya dan begitu juga para malaikat, karena takut kepada-Nya"*.

Permasalahan yang berkaitan dengan Istisqa`

Pertama: Telah kita kemukakan bahwasanya khuthbah untuk meminta hujan dilaksanakan setelah shalat, namun seandainya khuthbah itu dilakukan sebelum shalat maka khuthbahnya tetap sah, hanya saja meninggalkan sesuatu yang lebih sempurna. Hal ini disebutkan oleh penulis "*At-Tatimmah*" dan lainnya. Sementara Ibnu Al Mundzir mengisyaratkan bahwa mendahulukan khuthbah sebelum shalat hukumnya *Mustahabb*. Dia menceritakan riwayat dari Umar bin Al Khaththab dan lainnya, al-Abdari juga menceritakannya dari Abdullah bin Az-Zubair, Umar bin Abdul Aziz, dan Al-Laits bin Saad. Ia berkata, "Madzhab para ulama seluruhnya selain mereka (yang telah disebutkan namanya) adalah mendahulukan shalat daripada khuthbah."

Adapun dalil bolehnya mendahulukan khuthbah adalah hadits Abdullah bin Zaid, ia berkata:

خَرَجَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْمُصَلَّى فَاسْتَسْقَى وَحَوَّلَ رِدَاءَهُ حِيْنَ اسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ ثُمَّ صَلَّي رَكْعَتَيْنِ

"Suatu ketika Rasulullah ﷺ keluar menuju tempat lapang, lalu beliau meminta hujan, merubah letak selendangnya ketika menghadap kiblat, kemudian shalat dua raka'at." (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Dan dari Aisyah ؓ berkata:

شَكَى النَّاسُ إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قُحُوطَ الْمَطَرِ فَأَمَرَ بِمِنْبَرٍ فَوُضِعَ لَهُ فِي الْمُصَلَّى، وَوَعَدَ النَّاسَ يَوْمًا يَخْرُجُو نَفِيهِ، فَخَرَجَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ بَدَا حَاجِبُ الشَّمْسِ، فَقَعَدَ عَلَى الْمِنْبَرِ، وَذُكِرَتِ الْخُطْبَةُ وَ الدُّعَاءُ: وَأَنَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَفَعَ يَدَيْهِ فَلَمْ يَزَلْ فِي الرَّفْعِ حَتَّى بَدَا بَيَاضُ إِبْطَيْهِ، ثُمَّ حَوَّلَ إِلَى النَّاسِ ظَهْرَ هُوَ قَلَبَ أَوْ حَوَّلَرِدَاءَ هُوَ هُوَ رَافِعٌ يَدَهُ، ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ وَنَزَلَ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ.

"Orang-orang mengeluhkan kekeringan (tidak turunnya hujan) kepada Rasulullah ﷺ, lantas beliau memerintahkan untuk membawa mimbar dan disiapkan untuknya di tempat lapang. Beliau menentukan suatu hari agar mereka keluar bersama menuju lapangan. (Ketika tiba waktu yang ditentukan) Rasulullah ﷺ keluar saat matahari mulai menampakkan cahayanya, lantas beliau naik mimbar. Aisyah menyebutkan khuthbah dan doa yang beliau ucapkan, bahwa beliau mengangkat kedua tangannya dan terus berada dalam keadaan demikian hingga nampak putihnya kedua ketiak beliau. Kemudian beliau berbalik membelakangi manusia (menampakkan bagian belakang tubuhnya) dan membalikkan atau merubah posisi selendangnya sambil terus mengangkat kedua tangannya. Setelah itu beliau kembali

menghadap ke arah manusia dan turun (dari mimbar) lantas melakukan shalat dua raka'at." HR. Abu Daud dengan sanad yang *shahih*.

Syaikh Abu Hamid berkata, "Para ulama kami (madzhab Syafi'i) mengatakan: Mendahulukan khuthbah pada hadits-hadits ini menunjukkan keterangan bolehnya melakukan hal itu pada suatu waktu (kadang-kadang)'.

Kedua: Asy-Syafi'i dan Ulama pengikutnya berujar, 'Apabila sang imam meninggalkan *Istisqa*' maka orang-orang tidak harus meninggalkan juga." Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* berkata, "Apabila datang kekeringan atau kekurangan air di suatu sungai, mata air, atau sumur, baik pada penduduk kota maupun desa dari kalangan kaum muslimin. Aku tidak suka apabila sang imam meninggalkan shalat Istisqa, jika ia tidak melakukannya maka ia telah berbuat suatu keburukan karena meninggalkan *Istisqa*' dan meninggalkan sunnah, namun tidak ada qadha maupun kaffarah atasnya'.

Asy-Syafi'i juga berkata dalam *Al Umm*, 'Apabila tidak ada pemimpin dalam suatu negeri, maka sebaiknya mereka menunjuk seseorang di antara mereka untuk menjalankan shalat Jum'at, shalat Id, shalat Kusuf dan Istisqa; sebagaimana para sahabat pernah mengedepankan Abu Bakar ﷺ ketika Nabi ﷺ pergi dalam rangka mendamaikan antara Bani Amru bin Auf. Para sahabat juga pernah memajukan Abdurrahman bin Auf dalam perang Tabuk ketika Nabi ﷺ terlambat datang karena suatu keperluan, saat itu untuk melaksanakan shalat maktubah (shalat fardhu)." Dua hadits tersebut disebutkan dalam *Ash-Shahihain*. Asy-Syafi'i berkomentar, 'Jika dalam shalat fardhu saja diperbolehkan maka di selain itu lebih utama'.

Ketiga: Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* pada *Bab Al-Mathar Qabla Al-Istisqa*' berkata, "Seandainya Imam telah bernadzar untuk melakukan *Istisqa*' kemudian orang-orang telah mendapatkan air, maka ia (sang imam) tetap diwajibkan untuk keluar dan menunaikan nadzarnya. Jika ia

tidak melakukannya maka ia harus mengqadha (mengganti di lain waktu). Ia melanjutkan, 'Ia tidak wajib keluar bersama manusia; karena ia tidak sedang memiliki mereka, dan tidak ada nadzar terhadap apa yang tidak dimiliki manusia. Ia juga tidak boleh melarang mereka untuk mengadakan *Istisqa*' meskipun tidak dalam keadaan kekeringan.

Asy-Syafi'i mengatakan, "Seandainya ada seorang laki-laki yang bernadzar untuk keluar melakukan Istisqa, maka ia wajib menunaikan nadzarnya sendirian. Apabila ia bernadzar untuk keluar bersama manusia, maka ia tetap berkewajiban keluar sendiri melakukan *Istisqa*' dan tidak harus keluar bersama manusia." Asy-Syafi'i melanjutkan, 'Aku suka apabila ada di antara orang-orang yang di bawah asuhannya untuk ikut keluar, seperti: anak-anaknya dan selainnya. Apabila ada seseorang yang bernadzar untuk berkhuthbah, maka ia mesti berkhuthbah dan berdzikir kepada Allah *Ta'ala*, diperbolehkan baginya untuk berdoa sambil duduk; karena ia tidak berada di tempat yang disebut ketaatan, jika ia bukan seorang pemimpin, dan tidak ada jama'ah yang bersamanya'.

Masih perkataannya, 'Apabila seseorang memiliki nadzar untuk berkhuthbah di atas mimbar, maka ia boleh berkhuthbah sambil duduk dan tidak wajib khuthbah di atas mimbar; karena tidak ada ketaatan baginya untuk berada di atas mimbar, sebab perintah ini hanya ditujukan kepada imam untuk didengarkan kepada manusia. Namun jika yang bernadzar adalah seorang imam dan ada banyak orang yang bersamanya, maka tidak dikatakan telah menunaikan nadzar sampai ia berkhuthbah sambil berdiri; karena ketaatan di dalamnya berupa khuthbah sambil berdiri jika ada orang-orang yang bersamanya. Jika ia berdiri di atas mimbar, atau dinding, atau sekedar berdiri maka itu telah cukup baginya.

Jika ia bernadzar untuk keluar dan melakukan Istisqa, dengan mewajibkan dirinya *Istisqa'* di masjid, maka seandainya ia *Istisqa'* di rumahnya tetap sah. Inilah akhir kutipan dari nash Asy-Syafi'i.

Penulis *At-Tahdzib* dalam masalah ini berkata, "Seandainya imam bernadzar untuk melakukan Istisqa, maka ia harus keluar bersama manusia dan shalat mengimami mereka. Seandainya ada seseorang (bukan imam) yang bernadzar maka ia harus melaksanakan shalat sendirian, seandainya bernadzar untuk melakukan *Istisqa'* bersama manusia, maka nadzarnya tidak terikat dengan hal itu; karena orang-orang tidak memiliki kewajiban taat kepadanya.

Penulis melanjutkan, 'Seandainya ia bernadzar untuk berkhuthbah sedangkan ia termasuk ahlinya, maka ia wajib menunaikan nadzarnya. Namun apakah ia boleh berkhuthbah sambil duduk padahal ia mampu untuk berdiri? Di sini terdapat perbedaan pendapat yang didasari kepada: apakah nadzar termasuk perbuatan yang boleh menurut syariat atau wajib.

Keempat: Asy-Syafi'i dan Ulama pengikutnya berkata, "Apabila hujan turun terlalu banyak dan membahayakan manusia maka disunnahkan untuk berdoa agar dihindarkan darinya, yaitu:

اَللّٰهُمَّ حَوَالَيْنَا وَلاَ عَلَيْنَا.

"*Ya Allah! Hujanilah di sekitar kami, jangan kepada kami*".

Asy-Syafi'i di dalam *Al Umm* dan para ulama madzhab Syafi'i berkata, "Tidak disyariatkan adanya shalat untuk hal itu; karena Nabi ﷺ tidak melaksanakan shalat untuk itu." Dalil dalam masalah ini adalah hadits Anas, ia berkata:

دَخَلَ رَجُلٌ الْمَسْجِدَ يَوْمَ جُمُعَةٍ وَرَسُوْلُ اللهِ صَلَّي اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَائِمٌ يَخْطُبُ، فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللهِ هَلَكَتِ الأَمْوَالُ وَانْقَطَعَتِ السُّبُلُ فَادْعُ

اللهَ يُغِثْنَا، فَرَفَعَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَيْهِ ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ أَغِثْنَا،
اللَّهُمَّ أَغِثْنَا، اللَّهُمَّ أَغِثْنَا. قَالَ أَنَسٌ: وَاللهِ وَمَا نَرَى فِي السَّمَاءِ مِنْ سَحَابٍ
وَلاَ قَزَعَةٍ وَلاَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ سَلْعٍ يَعْنِي الْجَبَلِ الْمَعْرُوْفِ بِقُرْبِ الْمَدِيْنَةِ مِنْ
بَيْتٍ وَلاَ دَارٍ فَطَلَعَتْ مِنْ وَرَائِهِ سَحَابَةٌ مِثْلُ التُّرْسِ فَلَمَّا تَوَسَّطَتِ السَّمَاءَ
انْتَشَرَتْ ثُمَّ أَمْطَرَتْ، فَلاَ وَاللهِ مَا رَأَيْنَا الشَّمْسَ سِتًّا، ثُمَّ دَخَلَ رَجُلٌ مِنْ
ذَلِكَ الْبَابِ فِي الْجُمُعَةِ الْمُقْبِلَةِ وَرَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَائِمٌ
يَخْطُبُ، فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللهِ هَلَكَتِ الأَمْوَالُ وَ انْقَطَعَتِ السُّبُلُ فَادْعُ اللهَ
يُمْسِكْهَا عَنَّا، قَالَ: فَرَفَعَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَيْهِ، ثُمَّ قَالَ:
اللَّهُمَّ حَوَالَيْنَا وَلاَ عَلَيْنَا، اللَّهُمَّ عَلَى الآكَامِ وَالظِّرَابِ وَبُطُوْنِ الأَوْدِيَةِ
وَمَنَابِتِ الشَّجَرِ. فَانْقَطَعَتْ وَخَرَجْنَا نَمْشِي فِي الشَّمْسِ.

"Suatu ketika ada seorang laki-laki yang memasuki masjid pada hari Jum'at ketika Rasulullah ﷺ sedang berkhuthbah. Laki-laki itu berkata, "Wahai Rasulullah! Telah banyak harta benda yang hancur dan perjalanan terputus, berdo'alah kepada Allah agar menolong kami' lalu Rasulullah ﷺ mengangkat kedua tangannya kemudian berdo'a, *"Ya Allah! Turunkanlah hujan untuk kami, ya Allah! Turunkanlah hujan untuk kami, ya Allah! Turunkanlah hujan untuk kami".*

Anas berkata, "Demi Allah! Kami tidak melihat mendung atau gumpalan awan serta apapun juga di atas langit, padahal tidak ada satupun rumah antara kami dan gunung Sala', yakni gunung yang sudah ma'ruf di dekat Madinah yang dapat menghalangi penglihatan. Tiba-tiba muncul awan dari belakang gunung Sala' seperti perisai, tatkala sudah berada ditengah-tengah langit maka menyebarlah kemudian turun hujan. Maka demi Allah! Kami sama sekali tidak melihat matahari selama seminggu, kemudian pada hari Jum'at berikutnya ada orang masuk lagi

dari pintu yang sama dan Rasulullah ﷺ sedang berdiri khuthbah. Orang itupun berkata, "Wahai Rasulullah! Harta benda telah hancur dan perjalanan telah terputus, maka berdo'alah kepada Allah agar Dia menahan turunnya hujan. Lalu Rasulullah ﷺ mengangkat kedua tangannya dan berdo'a, "*Ya Allah! Turunkanlah hujan di sekeliling kami dan jangan di atas kami (maksudnya tidak membahayakan kami), ya Allah! Pindahkanlah ke daratan tinggi, perbukitan, perut-perut lembah dan tempat-tempat tumbuhnya pohon" Lalu hujan tersebut berhenti dan kami keluar berjalan di bawah sinar matahari.*" HR. Al Bukhari dan Muslim.

Adapun perkataan Mushannif dalam *At-Tanbih* mengenai lafazh اللّٰهُمَّ حَوَالَيْنَا وَلَا عَلَيْنَا "Ya Allah turunkan di sekitar kami bukan di atas kami" di tengah doa *Istisqa'* dalam rangka meminta hujan, maka ini termasuk ucapan yang diingkari oleh para ulama, akan tetapi lafazh ini semestinya diucapkan manakala turun hujan terlalu banyak dan menimbulkan madharat; sebagaimana yang disebutkan secara jelas dalam hadits di atas. Demikianlah yang disebutkan dalam nash Asy-Syafi'i dan Ulama pengikutnya رحمهم الله.

Kelima: Telah disebutkan dalam *Ash-Shahihain* hadits dari Zaid bin Khalid Al Juhani رضي الله عنه berkata:

صَلَّى بِنَارَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةَ الصُّبْحِ بِالْحُدَيْبِيَةِ فِى إِثْرِ سَمَاءٍ كَانَتْ مِنَ اللَّيْلِ، فَلَمَّا انْصَرَ فَأَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ فَقَالَ: هَلْ تَدْرُ وَنَمَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ؟. قَالُوا: اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: قَالَ: أَصْبَحَ مِنْ عِبَادِى مُؤْمِنٌ بِى وَكَافِرٌ، فَأَمَّا مَنْ قَالَ مُطِرْنَا بِفَضْلِ اللهِ وَرَحْمَتِهِ فَذَلِكَ مُؤْمِنٌ بِى وَكَافِرٌ بِالْكَوْكَبِ، وَأَمَّا مَنْ قَالَ: مُطِرْنَا بِنَوْءِ كَذَا وَكَذَا فَذَلِكَ كَافِرٌ بِى وَمُؤْمِنٌ بِالْكَوْكَبِ.

'Rasulullah ﷺ mengimami kami dalam shalat Shubuh di Hudaibiyah setelah semalaman turun hujan. Ketika usai shalat, beliau menghadap ke arah orang-orang dan bersabda, *'Tahukan kalian, apa yang difirmankan oleh Tuhan kalian?'* Mereka menjawab, 'Allah dan Rasul-Nya yang lebih mengetahui." Beliau pun bersabda, *'Dia berfirman: Pagi ini di antara hamba-hambaKu ada yang beriman dan adapula yang kafir. Adapun orang yang mengatakan, "Hujan telah turun kepada kita berkat karunia dan rahmat Allah", maka ia beriman kepada-Ku dan kafir kepada bintang. Sedangkan orang yang mengatakan, "Hujan telah turun kepada kita karena bintang ini," maka orang itu kafir kepada-Ku dan beriman kepada bintang."*

Asy-Syafi'i di dalam *Al Umm* dan sahabat-sahabat kami serta lainnya dari kalangan ulama mengatakan, "Sesungguhnya Nabi ﷺ mengucapkan hal ini karena beliau saat itu berada di negeri orang-orang kafir yang menyimpang dari agama Allah *Ta'ala*, sehingga beliau mengabarkan bahwa para hamba terbagi menjadi dua macam."

Para ulama mengatakan, "Maka disunnahkan apabila hujan telah usai untuk mengucapkan:

مُطِرْنَا بِفَضْلِ اللهِ وَرَحْمَتِهِ

"*Kita diberi hujan karena karunia dan rahmat Allah*".

Apabila seseorang mengatakan, "Kita diberi hujan karena bintang ini dan itu, dengan maksud bahwa bintang itulah yang secara hakikat menurunkan hujan dan tidak ada campur tangan Allah sama sekali, maka orang tersebut dikatakan kafir, keluar dari agama Islam. Jika ia bermaksud bahwa bintang itu hanyalah sebagai waktu yang di dalamnya Allah menentukan turunnya hujan, tanpa ada ada pengaruh bagi bintang, tetapi pelaku sebenarnya adalah Allah *Ta'ala*, maka ia tidak dikatakan sebagai kafir yang menentang, akan tetapi itu merupakan lafazh yang dibenci, hanya saja tidak haram, lebih tepatnya

dikatakan sebagai kufur nikmat (mengingkari kenikmatan), *Wallahu A'lam.*

Keenam: Dianjurkan untuk berdoa ketika hujan turun. Demikian yang disebutkan oleh Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*, ia meriwayatkan di dalamnya sebuah hadits *dha'ifmursal*, yaitu: Bahwa Nabi ﷺ bersabda, "*Carilah terkabulnya doa saat pasukan saling bertemu, ketika shalat didirikan dan saat hujan turun*".

Asy-Syafi'i berkata, "Aku menghapal tidak hanya dari satu orang, yakni: Meminta terkabulnya doa saat turun hujan dan shalat didirikan'.

Ketujuh: Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* berkata, "Orang-orang Arab masih terus membenci Isyarat kepada *Al-Barqu* dan *Al-Mathar*." Asy-Syafi'i melanjutkan, 'Seorang yang tsiqah (bisa dipercaya) bahwa Mujahid pernah mengatakan: *Ar-Ra'du* adalah malaikat, sedangkan *Al-Barqu* adalah sayap-sayapnya yang digunakan untuk menggiring awan. Asy-Syafi'i berkomentar, 'Tidaklah mirip apa yang dikatakan oleh mujahid dengan zhahir Al Qur`an'.

Kedelapan: Dibenci untuk mencaci angin. Asy-Syafi'i di dalam *Al Umm* mengatakan, "Tidak selayaknya seseorang menghina atau mencaci-maki angin; karena ia merupakan ciptaan Allah *Ta'ala* yang senantiasa taat, dan ia merupakan salah satu tentara di antara tentara-tentara Allah, dengannya Allah memberikan rahmat atau siksaan kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya.

Dan termasuk sunnah ketika angin bertiup adalah mengucapkan kalimat sebagaimana yang diriwayatkan oleh Aisyah ؓ, ia berkata:

كَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا عَصَفَتِ الرِّيحُ قَالَ: اللَّهُمَّ إِنِّى أَسْأَلُكَ خَيْرَهَا وَخَيْرَ مَا فِيهَا، وَخَيْرَ مَا أُرْسِلَتْ بِهِ، وَأَعُوذُبِكَ مِنْ شَرِّهَا، وَشَرِّ مَا فِيهَا، وَشَرِّ مَا أُرْسِلَتْ بِهِ.

'Dahulu Rasulullah ﷺ apabila ada angin ribut, maka beliau berdoa, *'Ya Allah! Sesungguhnya aku memohon kepada-Mu kebaikannya, kebaikan apa yang terdapat padanya, kebaikan apa yang dibawanya dan aku berlindung kepada-Mu dari keburukannya, keburukan yang ada padanya serta keburukan yang dibawanya".* HR. Muslim dalam Shahihnya.

Kemudian hadits dari jalan Abu Hurairah, bahwa ia telah mendengar Rasulullah ﷺ bersabda,

الرِّيحُ مِنْ رَوْحِ اللهِ، تَأْتِي بِالرَّحْمَةِ، وَتَأْتِي بِالْعَذَابِ فَلاَ تَسُبُّوهَا، وَاسْأَلُوا اللهَ خَيْرَهَا، وَاسْتَعِيذُوا بِاللَّهِ مِنْ شَرِّهَا.

"*Angin berasal dari rahmat Allah Ta'ala, kadang-kadang ia datang dengan kasih-sayang dan kadang-kadang dengan adzab. Jika kalian melihatnya maka janganlah kalian mencaci-makinya, mintalah kepada Allah kebaikannya dan berlindunglah kepada Allah dari keburukannya".* HR. Abu Daud dan Ibnu Majah dengan *sanad hasan.*

Sabda beliau ﷺ, "مِنْ رَوْحِ اللهِ", dibaca dengan memfathahkan huruf *ra'*. Para ulama berkata, "Maknanya: dari rahmat Allah yang diberikan untuk para hamba-Nya'.

Kemudian dari Ubay bin Ka'ab رضي الله عنه berkata, "Rasulullah ﷺ bersabda:

لاَ تَسُبُّوا الرِّيحَ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ مَا تَكْرَهُونَ، فَقُولُوا: اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْأَلُكَ مِنْ خَيْرِ هذِهِ الرِّيحِ وَخَيْرِ مَا فِيهَا وخَيْرِ مَا أُمِرَتْ بِهِ. وَ نَعُوذُبِكَ مِنْ شَرِّ هذِهِ الرِّيحِ وَشَرِّ مَا فِيهَا وَشَرِّ مَا أُمِرَتْ بِهِ.

"*Janganlah kalian mencaci-maki angin, apabila kalian melihat sesuatu yang tidak menyenangkan, maka berdoalah: Ya Allah! Sesungguhnya kami memohon kepada-Mu dari kebaikan angin ini,*

kebaikan apa yang terkandung di dalamnya dan kebaikan apa yang diperintahkan kepadanya; dan kami berlindung kepada-Mu dari keburukan angin ini, keburukan apa yang terkandung di dalamnya dan keburukan apa yang diperintahkan kepadanya". HR. At-Tirmidzi dan berkata, "Hadits ini hasan *shahih.*"

Masih dalam bab ini juga disebutkan riwayat dari Aisyah, Utsman bin Abu Al-Ashi, Abu Hurairah, Anas Ibnu Abbas dan Jabir.

Kemudian dari Salamah bin Al Akwa'berkata, "Rasulullah ﷺ apabila ada angin bertiup kencang, maka beliau mengucapkan, "*Ya Allah Laqhan bukan Aqiman".* HR. Ibnu As-Sunni dengan sanad yang *shahih.*

Makna *Laqhan,* yaitu: yang membawa air seperti *Luqhah* (unta perahan yang deras air susunya).

Sedangkan *Aqiman,* yaitu: yang tidak membawa air, seperti hewan *Aqim* yakni hewan yang tidak mempunyai anak.

Dan Asy-Syafi'i berkata dalam *Al Umm,* 'Orang yang aku tidak menuduhnya (sebagai perawi cacat) mengabarkan kepadaku, ia menyebutkan sanadnya sampai kepada Ibnu Abbas. Ia berkata, "Tidaklah angin berhembus melainkan Nabi ﷺ berlutut di atas kedua lututnya seraya berdoa, "*Ya Allah! Jadikanlah ia sebagai rahmat dan janganlah Engkau jadikan ia sebagai adzab. Ya Allah! Jadikanlah ia sebagai Riyah bukan Rih.*"

Ibnu Abbas berkata tentang Firman Allah *Ta'ala,* "*Sesungguhnya Kami telah menghembuskan kepada mereka angin yang sangat kencang*" (Qs. AlQamar [54]: 19), yaitu: "*Dan juga pada (kisah) Aad ketika kami kirimkan kepada mereka angin yang membinasakan*" (Qs. Adz-Dzaariyaat [51]: 41), kemudian Firman Allah *Ta'ala,* "*Dan Kami telah meniupkan angin untuk mengawinkan (tumbuh-tumbuhan)*" (Qs. AlHijr [15]: 22), yaitu: "*Dan di antara tanda-tanda kekuasan-Nya adalah*

bahwa Dia mengirimkan angin sebagai pembawa berita gembira" (Qs. Ar-Ruum [30]: 46).

Ibnu Abbas meriwayatkan dari Nabi ﷺ, "*Aku diberi kemenangan dengan Ash-Shaba (angin timur) sedangkan kaum Aad dibinasakan dengan Ad-Dabur (angin barat)*". (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Kesembilan: Ibnu As-Sunni meriwayatkan hadits dengan sanad yang tidak tsabit dari Ibnu Mas'ud, ia berkata, "Kami diperintahkan untuk tidak melayangkan pandangan kami kepada bintang apabila jatuh, dan saat itu hendaknya kita mengatakan, "Masya Allah, tiada kekuatan melainkan milik Allah'.

Asy-Syafi'i meriwayatkan dalam *Al Umm* suatu hadits dengan sanad *dha'if mursal*: bahwa Nabi ﷺ bersabda, "*Tidak ada satu saatpun di waktu siang maupun malam melainkan langit menurunkan hujan di dalamnya, Allah mengarahkannya sesuai dengan kehendak-Nya*".

Hadits lain yang *dha'if* dari Ka'ab: 'Bahwa banjir akan semakin membesar di akhir zaman'.

Asy-Syafi'i mengatakan, "Sufyan telah mengabarkan kepada kami dari Umar dan Ibnu Dinar, dari Ibnu Al-Musayyab, dari ayahnya, dari kakeknya, diaberkata, "Makkah akan didatangi banjir yang menutupi dua gunung." Sanadnya *shahih*.

Kesepuluh: Penulis *Al Hawy* berkata, "Sebagian ulama menyatakan makruhnya mengucapkan kalimat "اللَّهُمَّ امْطِرْنَا"; karena Allah Ta'ala tidak menyebutkan kata الامطار kecuali untuk adzab. Allah *Azza wa Jalla* berfirman:

وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنْذَرِينَ

"*Dan kami hujani mereka dengan hujan (batu) maka amat jeleklah hujan yang menimpa orang-orang yang telah diberi peringatan*

itu". (Qs.Asy-Syu'araa` [26]: 173). Namun menurut kami ini tidak makruh (dibenci atau dilarang)." Inilah pendapat penulis *Al Hawy.* Dan yang benar bahwa ucapan tersebut memang tidak makruh sebagaimana yang menjadi pendapatnya. Sebab terdapat riwayat *shahih* dari Anas dan Ibnu Malik dalam haditsnya yang telah lalu yang terdapat dalam permasalahan keempat dari pembahasan ini.

Adapun perkataan Mu`allif bahwasanya Allah *Ta'ala* tidak menyebutkan kata أمطر dalam kitab-Nya kecuali untuk adzab, maka tidaklah sebagaimana yang dipersangkakan, sebab dalam Al Qur`an ternyata ada juga disebutkan kata tersebut yang berarti الغيث (hujan yang memberi manfaat), yaitu: Firman Allah *Ta'ala,* قَالُوا هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا *"Berkatalah mereka: "Inilah awan yang akan menurunkan hujan kepada kami".* (Qs. Al Ahqaaf [46]: 24).

Dalam ayat ini disebutkan kata *Amthar,* yaitu: hujan yang sudah ma'ruf, bahwa hujan yang dimaksud oleh mereka adalah *Al Ghaits* (hujan biasa yang memberi manfaat). Itulah sebabnya Allah *Ta'ala* membantah perkataan mereka dengan firman-Nya:

بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُم بِهِۦ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ

"*(Bukan!) bahkan itulah azab yang kamu minta supaya datang dengan segera (yaitu) angin yang mengandung azab yang pedih"*(Qs.Al Ahqaaf [46]: 24).

Pendapat Ulama tentang shalat Istisqa

Madzhab para ulama tentang masalah shalat *Istisqa`* telah kami kemukakan sebelumnya. Madzhab kami berpendapat bahwa shalat *Istisqa`* hukumnya Sunnah Mu`akkadah. Ini juga menjadi pendapat

seluruh imam kecuali Abu Hanifah. Abu Hanifah mengatakan bahwasanya tidak ada shalat dalam Istisqa.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan lainnya mengatakan bahwa sahabat-sahabat Abu Hanifah berkata: Maksudnya tidak ada shalat yang sunnah di dalamnya, seperti dikatakan bahwa sujud syukur bukanlah apa-apa, artinya tidak sunnah, dan sebagaimana orang-orang memanjatkan doa pada malam Arafah di berbagai daerah. Ini bukanlah apa-apa.

Dalil dari ucapan ini adalah Firman Allah *Ta'ala*:

اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا

"*Mohonlah ampun kepada Tuhanmu, sesungguhnya Dia adalah Maha Pengampun.*" (Qs.Nuh [71]: 10).

Dalam ayat ini tidak menyebutkan adanya shalat.

Juga dalam hadits Anas: bahwa Nabi ﷺ pernah melakukan *Istisqa*' pada hari Jum'at di atas mimbar.

Umar bin Al Khaththab juga pernah melakukan *Istisqa*' dengan perantara Al Abbas ؓ dan tidak disebutkan adanya shalat.

Kemudian dalil yang diqiaskan dengan *Az-Zalazil* (musibah-musibah/gonjang-ganjing) dan semacamnya.

Sedangkan dalil kami adalah hadits-hadits *shahih* lagi masyhur dalam *Ash-Shahihain* dan lainnya: Bahwa Nabi ﷺ melakukan shalat *Istisqa*' sebanyak dua raka'at, di antaranya:

Hadits Abbad bin Tamim dari pamannya Abdullah bin Zaid: Bahwa Nabi ﷺ pernah keluar menuju Mushalla (tanah lapang), lalu meminta hujan dan shalat dua raka'at. HR. Al Bukhari dan Muslim.

Kemudian riwayat milik Al Bukhari: Suatu ketika Nabi ﷺ keluar melakukan Istisqa, beliau menghadap ke arah kiblat sambil berdoa, lalu

merubah posisi selendangnya kemudian shalat dua raka'at dengan mengeraskan bacaan Al Qur`an di dalam dua raka'at tersebut.

Hadits lain dari Aisyah: Bahwa Nabi ﷺ pernah dikeluhkan adanya kekeringan (tidak turunnya hujan) oleh orang-orang, lalu Aisyah menyebutkan hadits selanjutnya hingga perkataannya: 'Nabi berkhuthbah kemudian menuju ke arah manusia, turun dan menjalankan shalat dua raka'at." Aisyah menyebutkan hadits secara lengkap. HR. Abu Daud dengan sanad yang *shahih*.

Dari Ibnu Abbas berkata, "Rasulullah ﷺ keluar dengan penuh ketundukan, menghinakan diri, rasa khusyu' dan kerendahan, lantas beliau melakukan shalat dua raka'at sebagaimana beliau melakukan shalat hari raya." HR. Abu Daud, At-Tirmidzi, dan An-Nasa`i dengan sanad-sanad yang *shahih*. At-Tirmidzi mengatakan, "hadits hasan *shahih*." Banyak sekali hadits-hadits lainnya dalam masalah ini selain yang telah disebutkan tadi. Dan qias bahwa makna سن memiliki pengertian shalat dan khuthbah, sehingga disunnahkan pula shalat seperti Id dan Kusuf.

Adapun ayat yang dikemukakan Abu Hanifah sebagai dalil tidak adanya shalat bisa dijawab dari dua sisi;

Pertama: Di dalamnya tidak menafikan adanya shalat tetapi menyebutkan adanya Istighfar, sedangkan kami melaksanakan Istighfar dan juga shalat berdasarkan hadits-hadits *shahih*, sehingga hal ini tidak menyelisihi ayat tersebut.

Kedua: Bahwa ayat tersebut mengandung kabar tentang syariat orang-orang sebelum kita. Sementara menurut para ulama ahli ushul dari sahabat-sahabat kami dan selain mereka terdapat perselisihan pendapat mengenai pengambilan hujjah dengannya apabila tidak bertentangan dengan syariat kita (syariat Nabi Muhammad). Adapun jika secara jelas bertentangan dengan syariat Muhammad maka itu tertolak, yakni: tidak bisa dijadikan hujjah berdasarkan kesepakatan para ulama.

Dan pada kenyataannya terdapat hadits-hadits *shahih* yang menyebutkan tentang adanya shalat Istisqa.

Kemudian bantahan terhadap hadits yang dikemukakan, juga perbuatan Umar ﷺ, bisa kami katakan bahwa dalil-dalil tersebut adalah untuk menunjukkan diperbolehkannya perbuatan semacam itu, juga perbuatan salah satu dari tiga macam cara *Istisqa'* sebagaimana yang telah kami kemukakan penjelasannya di atas. Dan tidak disebutkan adanya penafian shalat, sehingga ini mengandung penjelasan salah satu jenis Istisqa. Kami telah sebutkan pula adanya keterangan jenis lain yang sama sekali tidak terdapat pertentangan di dalamnya. Bahkan telah diriwayatkan hadits dari Umar juga yang menyebutkan adanya shalat.

Sedangkan jawaban qias terhadap *Az-Zalazil* (kegoncangan): bahwasanya *Az-Zalazil* tidak disunnahkan padanya berkumpul dan khuthbah, beda halnya dengan Istisqa, para ulama telah sepakat adanya perkumpulan dan khuthbah, dan karena sunnah juga menerangkan adanya shalat dalam Istisqa, yang tidak ada pada *Az-Zalazil*. Sehingga wajib dijadikan pedoman tanpa qias. *Wallahu A'lam.*

Pendapat para ulama tentang tata cara shalat Istisqa

Kami telah mengemukakan bahwa shalat *Istisqa'* dengan cara melakukan takbir tujuh kali pada pembukaan raka'at pertama, dan lima kali takbir pada raka'at yang kedua seperti dalam shalat Id (hari raya). Ini juga disebutkan oleh Ibnu Al Mundzir, Said bin Al-Musayyab, Umar bin Abdul Aziz, serta Abu Bakar bin Muhammad bin Amru bin Hazm.

Sedangkan Malik, Ahmad, Ishaq dan Abu Tsaur berpendapat tidak bertakbir. Pendapat ini dikemukakan pula oleh Al Abdari dari Al Muzani.

Madzhab kami menyatakan: dianjurkan mengubah posisi selendang ketika berkhuthbah bagi imam maupun ma`mum,

sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya. Ini dikatakan pula oleh Malik, Ahmad, Abu Tsaur dan Daud.

Abu Hanifah mengatakan, "Tidak Mustahabb."

Muhammad bin Al Hasanmengatakan, "Yang merubah hanya imam saja, sedangkan makmum tidak perlu." Diceritakan pula oleh Al Abdari dari Ath-Thahawi, dari Abu Yusuf. Ia berkata, "Dan diriwayatkan dari Ibnu Al-Musayyab, Urwah dan Ats-Tsauri'.

Madzhab kami berpendapat: dianjurkan melakukan dua khuthbah dalam *Istisqa`* dan duduk di antara dua khuthbah. Hal ini senada dengan pendapat Malik, Abu Yusuf dan Muhammad.

Ibnu Al Mundzir menceritakan dari Abdurrahman bin Mahdi, yaitu: satu kali khuthbah.

Sedangkan dari Ahmad menyatakan tidak ada khuthbah, tetapi hanya berdoa dan memperbanyak Istighfar.

Sedangkan madzhab kami menyukai *Istisqa`* dengan doa, namun yang lebih afdhal melakukan *Istisqa`* dengan shalat, seperti yang telah dikemukakan sebelumnya. Sementara Ibnu Al Mundzir menceritakan dari Ats-Tsauri tentang makruhnya *Istisqa`* dengan hanya berdoa tanpa shalat.

كِتَابُ الْجَنَائِزِ

KITAB JENAZAH

بَابُ مَا يُفْعَلُ بِالْمَيِّتِ

Bab: Hal Yang Dilakukan Terhadap Mayyit

الجنازة, dibaca *Al Jinazah* dan *Al Janazah*, dua bahasa yang masyhur digunakan oleh kalangan ahli bahasa.

Ada juga yang mengatakan: *Al Janazah* artinya mayat atau orang yang meninggal, sedangkan *AlJinazah* adalah usungan (peti) mayat. Dan ada juga yang mengatakan sebaliknya. Ini disebebutkan oleh penulis kitab *Mathali' Al Anwar.*

Sedangkan bentuk jamak darinya adalah جنائز , yaitu: dengan memfathahkan huruf *Jim* (*Al-Jana`iz*) dan tidak ada lainnya, yaitu: terambil dari kata جنز - يجنز (*Janaza-Yajnuzu*) yang berarti menutupi. Demikian dikatakan oleh Ibnu Faris.

Kemudian الموت (*Al-Maut*) artinya: Berpisahnya ruh dari badan.

Dalam bahasa arab disebutkan قَدْ مَاتَ الْإِنْسَانُ, yang berarti orang itu mati. Jadi, ada kata *Yamutu* dan *Yamatu.*

Redaksi (ميت), dibaca dengan tasydid (*Mayyit*) dan tanpa tasydid (*Mayit*). Redaksi yang berhubungan dengan ini adalah

قَوْمٌ مَوْتَى وَأَمْوَاتٌ وَمَيِّتُوْنَ وَمَيْتُوْنَ

Yakni: *Mayyitun* dan *Maytun*.

Al Jauhari berkata, "Redaksi ميت terpakai untuk *Mudzakkar* dan *Mu 'annats*. Allah *Ta'ala* berfirman:

لِّنُحْـِۧيَ بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا

"*Agar kami menghidupkan dengan air itu negeri (tanah) yang mati*" (Qs.Al Furqaan [25]: 49).

Dalam ayat ini tidak disebutkan dengan kata ميتة. namun dikatakan juga kata ميتة dalam Firman Allah *Ta'ala*, الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ "*Bumi yang mati.*" (Qs. Yaasiin [36]: 33).

1. Asy-Syirazi berkata, "Dianjurkan bagi setiap orang untuk banyak mengingat kematian berdasarkan riwayat Abdullah bin Mas'ud: Bahwa Rasulullah ﷺ pernah bersabda kepada para sahabat:

اسْتَحْيُوا مِنَ اللهِ حَقَّ الْحَيَاءِ، قَالُوا: إِنَّا نَسْتَحِي يَا نَبِيَّ اللهِ، وَالْحَمْدُ لِلهِ، قَالَ: لَيْسَ ذَاكَ وَلَكِنْ مَنِ اسْتَحْيَا مِنَ اللهِ حَقَّ الْحَيَاءِ، فَلْيَحْفَظِ الرَّأْسَ وَمَا وَعَى، وَلْيَحْفَظِ الْبَطْنَ، وَمَاحَوَى، وَلْيَذْكُرِ الْمَوْتَ وَالْبِلَى، وَمَنْ أَرَادَ الآخِرَةَ تَرَكَ زِينَةَ الدُّنْيَا، فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ، فَقَدِاسْتَحْيَا مِنَ اللهِ حَقَّ الْحَيَاءِ.

"*Malulah kepada Allah dengan sebenar-benarnya malu*", para sahabat menimpali, 'Sesungguhnya kami malu, wahai Rasulullah! Segala puji hanya milik Allah." Beliau melanjutkan, "*Bukan begitu maksudnya, akan tetapi barangsiapa yang malu kepada Allah dengan sebenar-*

benarnya malu maka hendaknya ia menjaga kepala dengan segala yang ada padanya, menjaga perut dan apa yang ada disekitarnya, dan hendaknya mengingat kematian dan gambaran setelahnya (dalam kubur). Barangsiapa bisa melakukan hal itu maka ia telah malu kepada Allah dengan sebenar-benarnya malu."

Selayaknya manusia bersiap-siap untuk menghadapi kematian, dengan cara meninggalkan kezhaliman, menghempaskan kemaksiatan dan menjalankan ketaatan; berdasarkan riwayat Al-Bara bin Azib: Bahwa Nabi ﷺ suatu ketika melihat sekelompok orang yang sedang menggali kubur, lalu beliau menangis hingga tanah menjadi basah karena air mata beliau, lantas bersabda, "*Wahai saudaraku, untuk hal semacam inilah hendaknya kalian bersiap-siap*".

Penjelasan:

Hadits Ibnu Mas'ud di atas diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dengan *sanad hasan* dalam pembahasan tentangZuhud dari Jami' miliknya. Hadits Al Bara` diriwayatkan oleh Ibnu Majah dalam *Pembahasan zuhud* dari Sunan miliknya dengan sanad yang hasan.

Dan dari Abu Hurairah, bahwasanya Rasulullah ﷺ bersabda:

أَكْثِرُوْا مِنْ ذِكْرِ هَاذِمِ اللَّذَّاتِ يَعْنِي الْمَوْتِ.

"*Perbanyaklah mengingat penghancur kenikmatan, yakni: kematian*". HR. At-Tirmidzi, An-Nasa`i, dan Ibnu Majah dengan sanad-sanad yang *shahih* seluruhnya menurut versi Al Bukhari dan Muslim.

Maknanya: bersiap-siap dan mengambil persiapan untuknya, yaitu: segala sesuatu yang disiapkan untuk menghadapi berbagai peristiwa.

Kemudian yang dimaksud dengan lafazh (الظلم), yakni: kezhaliman yang dilakukan kepada sesama hamba. Sedangkan (المعاصي), yakni: kemaksiatan yang dilakukan antara dirinya dengan Allah *Ta'ala*.

Hukum-hukum: Adalah *Mustahabb* (dianjurkan) bagi siapa saja untuk mengingat kematian. Syaikh Abu Hamid dan lainnya berkata, "Di kala sakit lebih dianjurkan apabila seseorang mengingat kematian; karena apabila ia mengingat kematian maka hatinya akan menjadi lembut dan rasa takut akan timbul, sehingga ia tidak jadi berbuat kezhaliman dan kemaksiatan, lalu bersegera mendatangi ketaatan serta memperbanyaknya.

Syaikh Abu Hamid melanjutkan, 'Dan dianjurkan apabila banyak mengingat atau menyebutkan hadits "*Malulah kalian kepada Allah dengan sebenar-benarnya malu*". Terdapat hadits *shahih* dalam *Shahih Al Bukhari*, dari Ibnu Umar ﷺ berkata, "Suatu ketika Rasulullah ﷺ memegang pundakku seraya bersabda, "*Jadilah engkau di dunia seperti orang asing atau pengembara*".

Ibnu Umar juga pernah berkata, "Apabila engkau berada di sore hari maka janganlah engkau menunggu waktu pagi, apabila engkau berada di pagi hari maka janganlah engkau menunggu waktu sore, manfaatkanlah masa sehatmu untuk masa sakitmu, dan masa hidupmu untuk kematianmu'.

2. Asy-Syirazi berkata, "Orang yang sakit dianjurkan untuk bersabar sebagaimana diriwayatkan bahwa seorang wanita datang menemui Nabi ﷺ. Wanita itu berkata, "Wahai Rasulullah! Berdoalah kepada Allah agar aku disembuhkan." Maka beliau berujar, "*Jika engkau mau maka aku akan berdoa kepada Allah hingga engkau disembuhkan, namun*

jika engkau mau hendaklah engkau bersabar dan tidak ada hisab bagimu." Wanita itupun berkata, "Aku akan bersabar higgga aku tidak dihisab'.[20]

Dianjurkan pula untuk berobat; berdasarkan riwayat Abu Ad-Darda` bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Bahwasanya Allah Ta'ala menurunkan penyakit dan obat, Dia menjadikan pada setiap penyakit ada obatnya, maka berobatlah namun janganlah kalian berobat dengan sesuatu yang haram".*

Dilarang untuk meminta atau mengharap kematian; sebagaimana riwayat Anas bahwa Nabi ﷺ telah bersabda,

---

[20] Dalam *Tahdzib AlAsma`* dan *Al-Lughat* Imam An-Nawawi*Rahimahullah* berkata di awal pembahasan tentang jenazah dari kitab *Al Muhadzdzab*: Ada seorang wanita yang meminta kepada Nabi ﷺ agar beliau berdoa kepada Allah untuk kesembuhannya. Lantas beliau bersabda, "*Jika engkau mau maka aku akan berdoa untukmu...* hingga akhir hadits. Wanita tersebut adalah Ummu Zufar, demikian yang dikatakan oleh Ibnu Bathisy. Saya katakan, 'Al Hafizh Ibnu Hajar berkata dalam *At-Tahdzib*, yaitu: Ummu Zufar yang berkulit hitam. Disebutkan dalam hadits Atha`: Ibnu Abbas berkata kepadaku, 'Maukah engkau aku perlihatkan wanita penghuni sorga? Sayapun menjawab, 'Tentu'. Ibnu Abbas berkata, 'Ini dia wanita yang berkulit hitam, suatu ketika ia datang menemui Nabi ﷺ dan berkata, 'Sesungguhnya aku adalah wanita yang terkena rasukan jin (terkena penyakit ayan) dan sebagian tubuhku kadang-kadang tersingkap'... selanjutnya disebutkan hadits secara lengkap.

Ibnu Juraij berkata, Atha` telah mengabarkan kepada saya bahwa ia pernah melihat Ummu Zufar, dia adalah wanita hitam yang bertubuh tinggi, ia pernah melihatnya di samping ka'bah. Saya katakan di sini, 'Ibnu Thahir menyangka bahwa wanita itu adalah wanita yang pernah datang kepada Nabi ﷺ, lalu beliau memuliakannya'.

Az-Zubair berkata, 'Wanita tua yang pernah menemui Nabi ﷺ, lalu beliau menghormatinya. Kemudian berkata, 'Sesungguhnya ia pernah datang kepada kita pada zaman Khadijah'. Saya katakan, 'Pada akhirnya wanita itu diberi julukan Ummu Zufar. Adapun jika yang dimaksud adalah wanita tua berkulit hitam yang pernah dilihat Atha`, maka Ibnu Thahir dalam hal ini perlu menunjukkan dalil yang jelas. Sedangkan menurut saya itu adalah dua wanita yang berbeda. Akhir kutipan dari kitab "*Tahdzib At-Tahdzib*".

"Janganlah seorang dari kalian mengharapkan kematian karena suatu kesusahan yang menimpanya. Apabila memang harus mengharapkannya maka katakanlah:

اللَّهُمَّ أَحْيِنِي مَا دَامَتِ الْحَيَاةُ خَيْرًا لِي وَتَوَفَّنِي إِذَا كَانَتِ الْوَفَاةُ خَيْرًا لِي

"Ya Allah! Hidupkanlah aku selama hidup itu lebih baik bagiku dan matikanlah aku selama mati itu lebih baik bagiku."

Penjelasan:

Hadits seorang wanita yang meminta didoakan Nabi adalah hadits yang diriwayatkan oleh Al Baghawi dengan lafazhnya dari riwayat Abu Hurairah. Sedangkan Al Bukhari dan Muslim meriwayatkannya dari jalur Ibnu Abbas, dengan lafazh:

إِنَّ امْرَأَةً سَوْدَاءَ أَتَتِ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: إِنِّي امْرَأَةٌ أُصْرَعُ وَإِنِّي انْكَشَفُ فَادْعُ اللهَ لِي فَقَالَ: إِنْ شِئْتَ صَبَرْتَ وَلَكَ الْجَنَّةُ وَإِنْ شِئْتَ دَعَوْتُ اللهَ أَنْ يُعَافِيَكَ فَقَالَتْ: أَصْبِرُ.

"Ada seorang wanita berkulit hitam yang datang menemui Nabi ﷺ. Wanita itu berkata, "Sesungguhnya aku adalah wanita yang terkena penyakit ayan dan sebagian tubuhku kadang-kadang tersingkap, maka doakanlah aku (agar diberi kesembuhan). Lantas Nabi bersabda, *"Jika engkau mau bersabar maka engkau akan mendapatkan surga, atau jika engkau mau maka aku akan berdoa kepada Allah lalu Allah menyembuhkanmu". Wanita itupun lebih memilih bersabar.*

Adapun hadits Anas maka diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim. Kemudian hadits Abu Ad-Darda` diriwayatkan oleh Abu Daud di dalam Sunannya dalam pembahasan kedokteran atau

pengobatandengan sanad yang terdapat kelemahan di dalamnya, namun Abu Daud tidak melemahkannya. Telah kita kemukakan sebelumnya bahwa selama ia memandang hadits yang diriwayatkannya tidak *dha'if* maka hadits itu menurutnya *shahih* atau *hasan*.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) dan selain mereka mengatakan, "Orang yang sakit dan orang-orang yang mendapatkan penyakit apapun yang menimpa badannya dianjurkan untuk bersabar. Dalil-dalil dalam Al Qur`an dan As-Sunnah banyak sekali secara jelas menyebutkan tentang fadhilah (keutamaan) bersabar. Aku telah menghimpun dalil-dalil tersebut dalam bab sabar,di awal Kitab Riyadh Ash-Shalihin. Dan cukuplah kiranya keutamaan itu dilihat dari Firman Allah *Ta'ala*:

إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ

"*Sesungguhnya hanya orang-orang yang bersabarlah yang dicukupkan pahala mereka tanpa batas.*" (Qs.Az-Zumar [39]: 10).

Dianjurkan pula untuk berobat sebagaimana yang disebutkan oleh Mushannif beserta dalil-dalil dari hadits-hadits yang masyhur tentang *At-Tadawi* (berobat), dan bahwasanya meninggalkan berobat karena sikap tawakkal termasuk sebuah keutamaan juga.

Kemudian dilarang untuk mengharapkan kematian karena adanya penyakit atau kesusahan yang menimpa tubuh, atau juga mungkin karena sempitnya hidup dan semisalnya. Ini berdasarkan hadits yang telah disebutkan di atas. Namun tidak dilarang jika memang khawatir tertimpa fitnah terhadap agamanya. Ini dikemukakan oleh Al Baghawi dalam *Syarh As-Sunnah* dan ulama-ulama lainnya. Pendapat ini berdasarkan zhahir yang bisa dipahami dari hadits Anas tersebut. Banyak di antara salaf yang disebutkan mengharapkan kematian karena takut fitnah yang menimpa agamanya.

Hadits-Hadits Yang Menyebutkan Tentang Obat Dan Pengobatan

Dari Abu Hurairah dari Nabi ﷺ bersabda,

إِنَّ اللهَ لَمْ يُنْزِلْ دَاءً إِلاَّ أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً

"*Sesungguhnya Allah tidak menurunkan penyakit melainkan diturunkan juga obatnya.*" (HR. Al Bukhari)

Dari Jabir dari Nabi ﷺ bersabda,

لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءٌ فَإِذَا أُصِيبَ دَوَاءُ الدَّاءِ بَرَأَ بِإِذْنِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ.

"*Setiap penyakit pasti ada obatnya, jika obat itu sesuai dengan penyakit maka akan sembuh dengan izin Allah Azza wa Jalla*". (HR. Muslim)

Dari Usamah bin Syarik, dia berkata,

أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابَهُ كَأَنَّمَا عَلَى رُءُوسِهِمُ الطَّيْرُ، فَسَلَّمْتُ ثُمَّ قَعَدْتُ فَجَاءَ الْأَعْرَابُ مِنْ هَا هُنَا وَهَا هُنَا، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ أَنَتَدَاوَى؟ فَقَالَ: تَدَاوَوْا فَإِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلاَّ وَضَعَ لَهُ دَوَاءً غَيْرَ الْهَرَمِ.

"Suatu ketika aku mendatangi Rasulullah ﷺ dan para sahabat beliau. Seakan-akan di atas kepala mereka terdapat burung, lantas akupun mengucapkan salam dan duduk. Setelah itu datanglah orang-orang arab badui dari arah sini dan sini. Mereka mengatakan, "Wahai Rasulullah! Bolehkah kita berobat? Beliau menjawab, "*Berobatlah karena Allah Ta'ala tidak meletakkan suatu penyakit kecuali disertai pula obatnya, kecuali kematian*". HR. Abu Daud, At-Tirmidzi, An-Nasa`i, Ibnu Majah dan lainnya dengan sanad-sanad yang *shahih*. At-Tirmidziberkata, "Hadits hasan *shahih*'.

Dari Abu Hurairah: Aku telah mendengar Rasulullah ﷺ bersabda tentang *Syuniz*, "*Gunakanlah Habbah Sauda` ini; karena ia merupakan obat segala macam penyakit kecuali As-Saam*", maksudnya: kematian. HR. Al Bukhari dan Muslim.

Dari Said bin Zaid ؓ, dari Nabi ﷺ bersabda, "*Kam 'ah*[21] *bagian dari Mann, di dalamnya terdapat khasiat untuk mengobati penyakit mata*". HR. Al Bukhari dan Muslim.

Dari Aisyah: aku telah mendengar Rasulullah ﷺ bersabda, "*Talbinah dapat menyembuhkan hati orang yang sakit dan menghilangkan sebagian kesedihan*". HR. Al Bukhari dan Muslim.

Talbinah adalah sup yang dibuat dari tepung lembut. Dinamakan juga *Talbin*; karena ia mirip dengan putih susu.

Adapun hadits Uqbah bin Amir dari Nabi ﷺ, yaitu: "*Janganlah kalian melarang orang-orang sakit di antara kalian dari makanan dan minuman; karena sesungguhnya Allah yang memberi mereka makan dan minum*", maka ini adalah hadits *dha'if* yang dilemahkan oleh Al Bukhari, Al Baihaqi dan selain keduanya. Kelemahannya sudah jelas, namun At-Tirmidzi menyatakan bahwa itu adalah hadits *hasan*. Insya Allah kami akan kemukakan secara global hal-hal yang berkaitan dengan masalah pengobatan dan semisalnya di akhir *Bab Makanan*.

3. Asy-Syirazi berkata, "Dan semestinya seseorang selalu berbaik sangka kepada Allah *Ta'ala*; sebagaimana riwayat Jabir ؓ: Bahwa Rasulullah ﷺ bersabda,

لاَ يَمُوتَنَّ أَحَدُكُمْ إِلاَّ وَهُوَ يُحْسِنُ الظَّنَّ بِاللهِ.

---

[21] *Kam 'ah* adalah sejenis tumbuhan yang biasa disebut orang sebagai *Faj'* (cendawan).

"Janganlah sekali-kali seorang dari kalian mati kecuali dia dalam keadaan husnudzdzan (berbaik sangka) kepada Allah Ta'ala".

Penjelasan:

Hadits Jabir diriwayatkan Muslim. Masih ada tambahan dalam riwayat Muslim: bahwa Nabi ﷺ mengucapkan kalimat tersebut tiga hari menjelang kematiannya. Dan makna berbaik sangka kepada Allah *Ta'ala* adalah menyangka bahwa Allah *Ta'ala* selalu menyayanginya dan mengharapkan hal itu, mentadabburi ayat-ayat, hadits-hadits yang menyebutkan kemuliaan Allah ﷻ, pengampunan-Nya, rahmat-Nya dan apa yang dijanjikan untuk para ahli tauhid, juga rahmat (kasih-sayang) yang disebarkan pada hari kiamat; sebagaimana Firman Allah *Ta'ala* dalam hadits *shahih*,

أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي

"*Aku tergantung dari persangkaan hamba-Ku kepada-Ku*".

Inilah maksud yang benar dari makna yang dikandung dalam hadits tersebut, dan ini pula yang menjadi pendapat jumhur ulama. Sedangkan Al Khaththabi menyelisihi dari pendapat ini dan menyendiri dengan menyertakan penakwilan lain, yaitu: bahwa maknanya adalah;

"Perbaikilah amalan-amalan kalian hingga baik pula persangkaan kalian terhadap Rabb kalian. Barangsiapa baik amalnya maka baik pula persangkaannya dan barangsiapa buruk amalnya maka buruk pula persangkaannya."

Tentu ini adalah penakwilan yang batil, aku peringatkan di sini agar orang tidak tertipu dengan penakwilan tersebut.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) dan selain mereka telah bersepakat bahwasanya dianjurkan bagi orang yang sakit dan orang-orang yang mengalami sebab-sebab kematian agar senantiasa berbaik

sangka terhadap Allah *Ta'ala* sesuai dengan makna yang telah kami sebutkan dengan harapan mendapatkan rahmat-Nya.

Adapun terhadap orang yang dalam keadaan sehat maka terdapat dua sisi menurut sahabat-sahabat kami. Dua sisi tersebut dikemukakan oleh Al Qadhi Husain dan kawannya Al Mutawalli serta lainnya:

Pertama: Hendaknya rasa takut dan rasa harapnya sebanding.

Kedua: Hendaknya rasa takutnya lebih besar.

Al Qadhi berkata, "Pendapat kedua inilah yang benar." Ini menurut Al Qadhi, namun secara zhahir kami katakan bahwa yang pertama itulah yang lebih *shahih*; berdasarkan dalil-dalil dari zhahir Al Qur`an yang mulia, bahwa mayoritas yang disebutkan di dalamnya menyatakan tentang *Targhib* (anjuran) dan *Tarhib* (ancaman) secara beriringan, seperti Firman Allah *Ta'ala*:

"*Pada hari yang di waktu itu ada muka yang putih berseri, dan ada pula muka yang hitam muram*" (Qs.Aali 'Imraan [3]: 106).

إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾

"*Sesungguhnya orang-orang yang banyak berbakti benar-benar berada dalam syurga yang penuh kenikmatan. Dan sesungguhnya orang-orang yang durhaka benar-benar berada dalam neraka*" (Qs.Al Infithaar [82]: 13-14).

فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ﴿٧﴾

"*Adapun orang yang diberikan kitabnya dari sebelah kanannya*" (Qs. Al Insyiqaaq [84]: 7).

وَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ

"*Adapun orang yang diberikan kepadanya kitabnya dari sebelah kirinya*" (Qs. Al Haaqqah [69]: 25).

Ayat-ayat lain yang semisal sangat masyhur.

Allah *Ta'ala* berfirman:

فَلَا يَأۡمَنُ مَكۡرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ

"*Tiada yang merasa aman dan azab Allah kecuali orang-orang yang merugi*" (Qs.Al A'raaf [7]: 99).

لَا يَاْيۡـَٔسُ مِن رَّوۡحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ

"*Sesungguhnya tiada berputus asa dari rahmat Allah, melainkan kaum yang kafir*" (Qs. Yusuf [12]: 87)

Aku telah berusaha meneliti hadits-hadits *shahih* yang menyebutkan tentang *AlKhauf* (rasa takut) dan *Ar-Raja'* (pengharapan) dan mengumpulkannya dalam kitab "*Riyadh Ash-Shalihin*", ternyata aku dapatkan banyak hadits-hadits *Ar-Raja'* berlipat ganda dengan *Al-Khauf*, disertai jelasnya *Ar-Raja'*. *Wa Billah At-Taufiq.*

Dan dianjurkan bagi orang yang menghadiri orang yang sedang sakarat untuk memotifasinya agar banyak mengharap dapat menuai rahmat Allah *Ta'ala*, terus dalam keadaan berbaik sangka kepada Rabbnya *Subhanahu wa Ta'ala*, hendaknya ia menyebutkan ayat-ayat dan hadits-hadits tentang *Ar-Raja'* serta menyemangati hal itu. Dalil-dalil apa yang telah aku kemukakan ini banyak sekali disebutkan dalam hadits-hadits *shahih*, dan aku telah menyebutkan sebagiannya secara global dalam pembahasan jenazah dari kitab *Al Adzkar*.

Hal ini pernah dikerjakan oleh Ibnu Abbas kepada Umar bin Al Khaththab ﷺ saat menjelang kematiannya, kepada Aisyah juga demikian. Kemudian Ibnu Amru bin Al-Ash melakukan juga kepada ayahnya, semuanya berada dalam *Ash-Shahih*.

4. Asy-Syirazi berkata, "Dianjurkan untuk mengunjungi orang sakit; berdasarkan hadits riwayat Al-Bara bin Azib ﷺ, ia berkata, "Rasulullah ﷺ memerintahkan kami untuk mengiringi jenazah dan menjenguk orang sakit. Jika orang sakit itu mengharap maka doakanlah ia. Dan disunnahkan untuk mengucapkan:

أَسْأَلُ اللهَ الْعَظِيْمَ رَبَّ الْعَرْشِ الْعَظِيْمِ أَنْ يَشْفِيَكَ

"*aku memohon kepada Allah Yang Maha Agung, Rabb Arsy yang agung, agar Dia menyembuhkanmu*".

Doa ini dibaca tujuh kali; berdasarkan riwayat bahwa Nabi ﷺ bersabda, "*Barangsiapa mengunjungi orang sakit yang belum datang ajalnya, maka ucapkanlah di sisinya kalimat berikut sebanyak tujuh kali, yakni:*

أَسْأَلُ اللهَ الْعَظِيْمَ رَبَّ الْعَرْشِ الْعَظِيْمِ أَنْ يَشْفِيَكَ

Niscaya Allah akan menyembuhkan penyakitnya.

Namun kalau orang sakit tersebut sudah sakarat maka dianjurkan bagi orang yang hadir menalqinnya dengan kalimat "*Laa Ilaaha Illallah*"; berdasarkan riwayat Abu Said Al Khudri ﷺ, ia berkata, "Rasulullah ﷺ bersabda, "*Talqinlah orang yang akan sedang sakarat dengan kalimat La Ilaha Illallah*".

Mu'adz ﷺ juga meriwayatkan bahwa Nabi ﷺ bersabda, "*Barangsiapa akhir hayatnya mengucapkan La Ilaha Illallah maka sorga wajib baginya*". Dianjurkan membacakan Surat Yasin; sebagaimana riwayat Ma'qil bin Yasar ﷺ bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Bacakanlah orang-orang yang sakarat di antara kalian, yakni: dengan surah Yasin*".

Kemudian dianjurkan bagi orang yang sakit untuk berbaring dengan sisi sebelah kanannya sambil menghadap kiblat; sebagaimana riwayat Salma Ummu Anak laki-laki Rafi' berkata, "Fathimah binti Rasulullah ﷺ berkata, "Letakkanlah tempat tidurku di sini dan arahkan aku ke kiblat, lantas ia berdiri dan mandi dengan sebaik-baiknya mandi, setelah itu mengenakan pakaian yang baru lalu berkata, "Tahukah kamu bahwa aku akan dicabut nyawa sekarang? Selanjutnya ia menghadap kiblat dan berbaring miring ke sebelah kanan.

Penjelasan:

Hadits Al Bara` diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Kemudian hadits *As`alullah Al Adzim* adalah hadits *shahih* yang diriwayatkan oleh Abu Daud, Al Hakim Abu Abdillah dalam kitab jenazah, At-Tirmidzi dalam "*Ath-Thibb*", An-Nasa`i dalam *Al Yaum wa Al-Lailah* dan lain-lainnya dari jalur Ibnu Abbas. At-Tirmidzi berkata, "Itu adalah hadits hasan." Dan Al Hakim mengatakan, "Hadits *shahih* menurut versi Al Bukhari." Namun dalam riwayat Abu Daud, At-Tirmidzi dan An-Nasa`i disebutkan perawi yang bernama Yazid bin Abdurrahman bin Abu Khalid Ad-Dalani, ia adalah perawi yang diperselisihkan untuk diambil hujjahnya.

Al Bukhari tidak pernah mengambil riwayat miliknya dan mengingkari Al Hakim yang mengatakan bahwa dalam riwayatnya darinya sesuai dengan syarat Al Bukhari, akan tetapi ia meriwayatkannya dari jalan lain yang terdapat di dalamnya Abdurabbihi bin Said, sebagai ganti dari Abu Khalid Ad-Dalani, sementara Abdurabbihi adalah perawi yang sesuai dengan syarat Al Bukhari.

Adapun hadits Abu Said di atas maka diriwayatkan oleh Muslim dari jalur Abu Said, bahkan ia meriwayatkannya dari jalur Abu Hurairah.

Sedangkan hadits Mu'adz diriwayatkan Abu Daud dengan *sanad hasan* dan Al Hakim dalam *Al Mustadrak* seraya mengatakan bahwa itu adalah hadits dengan sanad yang *shahih.* Keduanya ditulis dengan lafazh "دَخَلَ الْجَنَّةَ" (dia masuk surga) bukan "وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ" (wajib baginya surga).

Selanjutnya hadits Ma'qil bin Yasar (tentang surah Yasin) diriwayatkan oleh Abu Daud dan Ibnu Majah, di dalam sanadnya terdapat dua perawi yang majhul, namun Abu Daud tidak menilai dha'ifnya.

Hadits Salma[22] adalah hadits Gharib, tidak disebutkan dalam kitab-kitab yang dijadikan pedoman ini.

Secara terperinci lafazh-lafaznya adalah sebagai berikut:

---

[22] Disebutkan dalam *At-Tahdzib*: Perkataannya di awal tentang jenazah dari *Al Muhadzdzab*, yaitu: Riwayat Ummu Salma – perhatikanlah bahwa lafazh 'Ummu' di sini tidak disebutkan, baik dalam *Al Muhadzdzab* maupun dalam Syarahnya. Lafazh (**ummu walad Rafi'**) demikianlah yang tertulis, namun ini *Ghalath* (sebuah kekeliruan yang besar), yang benar adalah (**ummu Rafi'**) atau (**ummu walad Abu Rafi'**). Ini pernah dijelaskan dalam Tarjamah (biografi) Abu Salma. Saya katakan: Dalam kuniyah *At-Tahdzib* karya An-Nawawi tidak disebutkan nama Abu Salma, mungkin terdapat dalam huruf yang lain. Memang, saya dapatkan nama Salma dalam jajaran nama-nama perempuan. Syaikh ﷺ berkata, 'Salma Ummu Rafi', ia menyebutnya dalam *Al Muhadzdzab* di pembahasan *tentang jenazah*, yaitu: dengan memfathahkan huruf *Sin* tanpa ada khilaf. Bebarapa Mushannif banyak yang melakukan kesalahan dalam lafazh-lafazh *Al Muhadzdzab* ketika mengatakan, Yaitu dengan mendhammahkannya, dan dia adalah Maulah Rasulullah ﷺ, ada juga yang mengatakan, 'Maulah Shafiyyah binti Abdul Muththalib, yaitu: isteri Abu Rafi' Maula Nabi ﷺ, ibu anaknya. Ia termasuk dari kabilah Bani Fathimah binti Rasulullah ﷺ dan Ibnu anaknya, juga kabilah Ibrahim bin Rasul ﷺ. Ia pernah menyaksikan perang Khaibar bersama Rasulullah ﷺ. Imam Ahmad bin Hanbal dalam Musnadnya menyebutkan Tarjamah Ummu Salma dan menyebutkan di dalamnya hadits sebagaimana disebutkan dalam *Al Muhadzdzab* dari Salma ini. Imam Abu Nu'aim Al Ashbahani berkata, 'Dia sebagaimana yang saya ketahui adalah isteri dari Abu Rafi'. Akhir kutipan dari *Tahdzib AlAsma'* dan*Al-Lughat*, karya An-Nawawi.

Al Bara` bin Azib, dibaca panjang menurut pendapat yang masyhur, ada juga yang menyebutnya dengan pendek. Ia adalah seorang sahabat.

Redaksi "أمرنا" (beliau memerintahkan kepada kami), perintah di sini maksudnya adalah perintah yang sunnah. Hadits ini adalah bagian dari hadits panjang lagi masyhur yang disebutkan dalam *Ash-Shahihain*, yaitu: '*Rasulullah memerintahkan kami tujuh perkara dan melarang kami tujuh perkara, lalu disebutkan di antaranya: Mengiringi jenazah dan menjenguk orang sakit'.*

Redaksi (مَنْزُوْلاً بِهِ) yakni: telah mendekati ajal (sakarat).

Redaksi (لَقِّنُوْا مَوْتَاكُمْ), maksudnya: Menalkin ketika menjelang kematian, bukan setelah menjadi mayit. Ini termasuk Bab menamakan sesuatu dengan apa yang akan terjadi, di antara yang semisal adalah Firman Allah *Ta'ala*:

إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ

"*Sesungguhnya Aku bermimpi, bahwa Aku memeras anggur*" (Qs.Yusuf [12]: 36).

Kemudian (معقل), dibaca dengan memfathahkan huruf *Mim* dan menyukunkan *Ain*. Ayahnya (يسار) dengan huruf *Ya`* lalu *Sin*. Ma'qil termasuk di antara sahabat yang ikut dalam Baiat Ar-Ridhwan, ia memiliki kuniyyah Abu Ali. Ada juga yang mengatakan Abu Abdillah dan Abu Yasar.

(سَلْمَى) dengan memfathahkan huruf *Sin*.

Redaksi "*umu walad Rafi*", demikianlah yang terdapat dalam naskah *Al Muhadzdzab*. Ini adalah sebuah kesalahan yang besar, yang benar adalah Ummu Rafi' atau Ummu Walad Abi Rafi', yaitu: Salma

Maulah Rasulullah ﷺ. Ada juga yang mengatakan: Maulah Shafiyyah binti Abdul Muththalib. Redaksi yang pertama lebih *shahih* dan masyhur. Salma adalah kabilah Bani Fathimah. Dan juga kabilah Ibrahim bin Rasulullah ﷺ, yaitu isteri Abu Rafi', maula Rasulullah ﷺ dan ibu anaknya.

Redaksi (ثيابا جددا), dibaca: *Tsiyaban Jududan*, *Judud* adalah bentuk jamak dari *Jadid* (baru). Inilah yang masyhur dalam kitab-kitab bahasa dan lainnya. Boleh juga membacanya "*Judad*" menurut para pentahqiq bahasa arab dan pakar bahasa.

Demikian berlaku untuk seluruh lafazh pada huruf *Tasydid* dengan wadzan semisal yang huruf kedua dan ketiganya sama, maka bacaan yang lebih baik adalah dengan mendhammahkannya, namun boleh pula dengan memfathahkannya, seperti: (سرر) dan (ذلل) serta lafazh-lafazh lain yang semisal. Aku telah mengemukakan secara panjang lebar pendapat mengenai tahqiq tersebut disertai syahid-syahidnya dari perkataan para pakar bahasa arab dan ahli bahasa secara umum, mereka menukilnya dalam "*Tahdzib Al-Asma'*" dan "*Al-Lughat*".

Hukum-hukum: Ada beberapa permasalahan yang bisa diutarakan berkenaan dengan bab ini, yaitu:

Permasalahan pertama: Menjenguk orang sakit hukumnya sunnah mu`akkadah; berdasarkan hadits-hadits *shahih* lagi masyhur tentang hal itu. Penulis *Al Hawy* dan lainnya mengatakan, "Hendaknya ketika menjenguk orang sakit tidak pilah-pilih, baik kawan maupun lawan, orang yang dikenal atau tidak dikenal; berdasarkan keumuman hadits-hadits yang ada. Adapun apa yang diisyaratkan oleh penulis *Asy-Syamil* bahwa hal itu tidak mustahabb untuk dikunjungi. Disebutkan di sana tentang disukainya mengunjungi orang sakit apabila ia seorang

muslim. Penulis *Al Mustadzhiri* menyebutkan perkataan penulis *Asy-Syamil* tersebut kemudian berkata, "Dan yang benar menurut pendapat aku adalah bahwa mengunjungi orang kafir diperbolehkan, sedangkan melakukan pendekatan dalam kunjungan terbatas pada jenis keharaman yang menyertainya, baik dari kalangan tetangga atau kerabat. Demikianlah apa yang dikatakan oleh penulis Al Mustadzhiri telah jelas, Ar-Rafi'i juga mempertegasnya.

Dalam *Shahih Al Bukhari* disebutkan hadits dari Anas berkata, "Ada seorang anak Yahudi yang biasa melayani Nabi ﷺ, suatu ketika anak itu jatuh sakit lantas Nabi ﷺ datang menjenguknya. Beliau duduk di samping kepala sang anak seraya berkata, "*Masuklah ke dalam agama Islam*". Anak itu menengok ke arah ayahnya yang berada di sisinya. Sang ayahpun berkata, "Patuhilah Abu AlQasim." Akhirnya anak tersebut masuk Islam, kemudian Nabi ﷺ keluar seraya bersabda, "*Segala puji hanya bagi Allah yang telah menyelamatkan dirinya dari api neraka*".

Penulis *Al Hawy* dan lainnya berkata, "Seyogyanya menjenguk orang sakit dengan waktu yang berselang, tidak berkesinambungan atau terus-menerus setiap hari kecuali dalam keadaan mendesak."

Menurutku (An-Nawawi): Ini berlaku untuk orang per-orang, adapun untuk kerabat si sakit dan teman-temannya atau semisalnya yang memang dibutuhkan untuk merawat, mengurusi, atau diminta keberkahannya, atau merasa kesusahan jika tidak melihatnya setiap hari maka sebaiknya ia melakukan kunjungan setiap hari selama tidak dilarang atau diketahui ketidak-sukaannya untuk dikunjungi.

Penulis *Al Hawy* dan lainnya berkata, "Apabila sedang melakukan kunjungan maka dilarang untuk duduk terlalu lama di sisi orang sakit; karena bisa jadi hal itu akan mengganggu, membuat tidak enak dan menyusahkannya serta tidak bisa melakukan tindakan karena merasa sungkan'.

Dianjurkan pula menjenguk orang yang terkena sakit mata atau lainnya; berdasarkan hadits Zaid bin Arqam berkata, "Rasulullah ﷺ pernah menjengukku ketika aku terkena sakit mata." HR. Abu Daud dengan sanad yang *shahih*, juga Al Hakim yang mengatakan bahwa hadits ini *shahih* menurut syarat Al Bukhari dan Muslim. Di antara ulama yang secara jelas mendukung masalah ini adalah Al Qadhi Abu Ath-Thayyib *Rahimahullah*.

Permasalahan kedua: Dianjurkan bagi orang yang menjenguk jika memang ia sangat mengharap kehidupan si sakit, agar mendoakan kebaikan baginya, baik mengharap kesehatannya atau kemungkinan sembuhnya. Ibarat ini lebih bagus dibandingkan perkataan Al Mushannif (Asy-Syirazi) (yakni: jika berharap padanya).

Mengenai doa untuk orang sakit banyak sekali disebutkan dalam hadits-hadits *shahih* yang telah aku himpun dalam *Al Adzkar*, di antaranya:

Hadits yang telah disebutkan dalam kitab dan dari Abu Said Al Khudri, yaitu:

أَنَّ نَفَرًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَزَلُوا عَلَى حَيٍّ مِنْ أَحْيَاءِ الْعَرَبِ فَلُدِغَ سَيِّدُهُمْ فَجَعَلَ بَعْضُ الصَّحَابَةِ يَقْرَأُ الْفَاتِحَةَ وَيَجْمَعُ بُزَاقَهُ وَيَتْفِلُ فَبَرَأَ الرَّجُلُ.

'Sekelompok orang dari sahabat Nabi ﷺ singgah di salah satu daerah dari kampung kaum arab, kemudian pemimpin kaum itu tersengat (hewan berbisa), lantas sebagian sahabat membacakan surahAl Faatihah, menghimpun air ludahnya dan meniupkannya, hingga pemimpin itupun sembuh." HR. Al Bukhari dan Muslim.

Dari Aisyah, bahwa Nabi ﷺ pernah meniup dengan *Mu'wwidzat* (Surat Al-Falaq dan An-Naas) pada dirinya sendiri tatkala beliau sakit yang membawa pada kematiannya.

Dalam riwayat lain dengan "*Surah Al ikhlas*, *An-Naas* dan *Al Falaq.*" HR. Al Bukhari dan Muslim.

Kemudian riwayat dari Anas, bahwa ia pernah berkata kepada Tsabit, 'Maukah engkau jika aku meruqyamu dengan ruqyah Rasulullah ﷺ? Ia menjawab, 'Tentu." Anas pun berdoa:

اللَّهُمَّ رَبَّ النَّاسِ مُذْهِبَ الْبَأْسِ اِشْفِ أَنْتَ الشَّافِي لاَ شَافِيَ اِلاَّ أَنْتَ شِفَاءٌ لاَ يُغَادِرُ سَقَمًا

"*Wahai Rabb manusia, Yang menghilangkan penyakit, berikanlah kesembuhan, sesungguhnya Engkau Penyembuh, tidak ada kesembuhan kecuali penyembuhan-Mu, penyembuhan total sehingga penyakit tidak kambuh lagi*". (HR. Al Bukhari)

Kemudian dari Utsman bin Abu Al-Ash, bahwa ia pernah mengeluhkan kepada Rasulullah ﷺ rasa sakit yang menimpa bagian tubuhnya, lalu Rasulullah ﷺ berkata padanya, "*Letakkanlah tanganmu pada bagian yang sakit dari tubuhmu kemudian ucapkanlah "Bismillah" tiga kali, kemudian ucapkan tujuh kali kalimat:*

أَعُوْذُ بِاللهِ وَقُدْرَتِهِ مِنْ شَرِّ مَا أَجِدُ وَأُحَاذِرُ

"*aku berlindung kepada Allah dan kekuasaan-Nya dari keburukan yang telah menimpa dan yang aku khawatirkan menimpa*". HR. Muslim.

Dan dari Saad bin Abi Waqqash berkata, "Suatu ketika Nabi ﷺ menjengukku dan berdoa:

اللَّهُمَّ اشْفِ سَعْدًا، اللَّهُمَّ اشْفِ سَعْدًا، اللَّهُمَّ اشْفِ سَعْدًا.

"*Ya Allah! sembuhkanlah Saad, ya Allah! Sembuhkanlah Saad, ya Allah! Sembuhkanlah Saad*". HR. Muslim.

Dari Ibnu Abbas, dia berkata, "Dahulu Nabi ﷺ apabila masuk menemui orang yang dijenguknya, maka beliau berkata:

لاَ بَأْسَ طَهُوْرٌ إِنْ شَاءَ اللهُ

"*Tidak mengapa, semoga sakitmu ini membuat dosamu bersih, Insya Allah*". (HR. Al Bukhari)

Selanjutnya dari Abu Said Al Khudri: bahwa Jibril datang kepada Nabi ﷺ dan berkata, "*Wahai Muhammad! Apakah engkau sakit?*" beliau menjawab, "*Benar*". Maka Jibril berdoa:

بِاسْمِ اللهِ أَرْقِيْكَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يُؤْذِيْكَ مِنْ شَرِّ كُلِّ نَفْسٍ أَوْ عَيْنِ حَاسِدٍ اللهُ يَشْفِيْكَ بِاسْمِ اللهِ أَرْقِيْكَ.

"Dengan nama Allah aku meruqyahmu dari segala sesuatu yang menyakitimu, dari keburukan setiap jiwa, atau dari penyakit Ain (sihir mata) orang yang dengki. Semoga Allah menyembuhkanmu, dengan nama Allah aku meruqyahmu". HR. Muslim.

Permasalahan ketiga: Jika dilihat orang yang sakit telah mendekati ajalnya, maka dianjurkan untuk menalqinnya dengan lafazh *La Ilaha Illallah*; berdasarkan hadits yang telah disebutkan dalam kitab. Demikianlah yang dikatakan oleh Al Mushannif (Asy-Syirazi), juga jumhur berpendapat untuk menalqinnya dengan kalimat *La Ilaha Illallah*. Sedangkan beberapa kelompok ulama lain mengatakan, "Menalqinnya dengan dua kalimat syahadat, yakni: *La Ilaha Illallah Muhammad Rasulullah*.

Di antara ulama yang mengutarakan pendapat ini adalah Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam Ta'liqnya, penulis *Al Hawy*, Sulaim Ar-Razi, Nashr Al Maqdisi dalam *AlKafi*, AlJurjani dalam *At-Tahrir*, dan Asy-Syasyi dalam *Al-Mu'tamad*, serta ulama-ulama lainnya. Dalil mereka bahwa tujuannya adalah mengingatkan tauhid, dan itu bersumber pada

dua kalimat syahadat. Sedangkan dalil jumhur mengatakan bahwa orang sakit tersebut adalah *Muwahhid* (orang yang bertauhid), dan konsekuensi dari lafazh *La Ilaha Illallah* adalah mengakui syahadat yang lain, sehingga cukup dengan menyingkat pada lafazh *La Ilaha Illallah* saja berdasarkan zhahir dari hadits.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) dan selain mereka dari kalangan ulama mengatakan, "Semestinya tidak memaksakan hal itu secara terus-menerus dan tidak perlu mengatakan 'Ucapkanlah *La Ilaha Illallah*', khawatir jika ia merasa tidak nyaman, kemudian menimpali dengan perkataan 'aku tidak akan mengucapkannya', atau malah mengucapkan lafazh lain yang jelek. Akan tetapi hendaknya mengatakan hal itu sesuai dengan daya tangkapnya,yaitu memperdengarkan sesuatu yang mudah dan sederhana, sehingga gampang dicerna dan diucapkan.

Sebagian para ulama kami (madzhab Syafi'i), "Atau mengucapkan dzikir kepada Allah *Ta'ala*, jadi kita berdzikir kepada Allah semuanya dengan lafazh: *Subhanallah wa Alhamdulillah wa La Ilaha Illallah wa Allahu Akbar.* Mereka mengatakan, "Apabila ia (orang yang sekarat) telah mengucapkan syahadat sekali maka janganlah mengulang pembicaraan selama ia tidak mengucapkan kalimat yang lain setelahnya', demikianlah yang dikatakan oleh Jumhur, yakni: tidak perlu menambahkan lebih dari sekali. Sedangkan sekelompok dari sahabat-sahabat kamimengatakan, "Diulang-ulang sebanyak tiga kali dan tidak lebih dari tiga kali." Di antara ulama yang berpendapat demikian adalah Sulaim Ar-Razi dalam *AlKifayah*, Al Mahamili dan penulis *Al Iddah* serta lainnya.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) dan selain mereka mengatakan, "Sebaiknya orang yang menalqin bukan dari ahli warisnya supaya tidak tertuduh dan keluar dari menalqinnya. Jika memang tidak ada yang hadir untuk menalqin kecuali ahli warisnya saja maka

sebaiknya orang yang paling dicintai si sakit yang maju untuk menalqinnya." Demikian yang mereka katakan dan hendaknya dikatakan pula: Tidak diperkenankan bagi orang yang bisa menimbulkan kecurigaan untuk menalqinnya, seperti: ahli waris, musuh, orang yang hasad atau semisalnya, *Wallahu A'lam.*

Permasalahan keempat: Dianjurkan untuk membaca surah Yasin pada saat orang yang sakit sedang sakarat (mendekati ajalnya). Demikian dikatakan oleh sahabat-sahabat kami. Sedangkan beberapa ulama Tabi'in menyukai surah Ar-Ra'd juga.

Permasalahan kelima: Dianjurkan menghadapkan ke arah kiblat. Ini pendapat ijma', sedangkan tata caranya ada dua macam, pertama: bagian belakang kepala dan lekukannya ke arah kiblat, kepalanya di angkat sedikit supaya wajahnya bisa menghadap ke arah kiblat. Ini disebutkan oleh banyak kelompok ulama Khurasan, penulis *Al Hawy* dan *Al Mustadzhiri* dari penduduk Iraq, dipertegas pula oleh Syaikh Abu Hamid Al Juwaini, AlGhazali dan selain keduanya. Imam Al Haramainberkata, "Demikianlah yang banyak dilakukan oleh manusia."

Pendapat lainnya: dan ini cara yang *shahih*, yang disebutkan dalam nash Asy-Syafi'i dalam *Al Buwaithi*, dipertegas pula oleh jumhur penduduk Iraq, dan merupakan cara yang lebih *shahih* menurut mayoritas ulama selain mereka. Termasuk di antara madzhab Malik dan Abu Hanifah. Yakni: memiringkan tubuh ke posisi sebelah kanan menghadap kiblat seperti cara ketika meletakkan mayit dalam liang lahat. Jika tidak memungkinkan karena tempat yang sempit atau lainnya, maka memiringkannya ke posisi sebelah kiri, namun tetap menghadap kiblat, jika masih tidak memungkinkan maka dibaringkan telentang. *Wallahu A'lam.*

Al Hakim dan Al Baihaqi berhujjah dengan hadits Abu Qatadah: Bahwa Nabi ﷺ ketika mendatangi Madinah, maka beliau menanyakan keadaan Al Bara` bin Ma'rur ؓ. Orang-orang pun mengabarkan, 'Dia

telah meninggal dunia dan berwasiat memberikan sepertiga hartanya kepada engkau, ia juga berwasiat agar menghadapkan tubuhnya ke arah kiblat ketika menjelang ajalnya."

Mendengar itu maka Rasulullah ﷺ bersabda, "*Dia telah melakukan kesesuaian dengan fithrah (menepati fithrah)*". Lalu sepertiga hartanya dikembalikan kepada anaknya, lantas beliau pergi menshalatinya. Beliau berdoa, "*Ya Allah ampunilah dosanya, kasihilah dirinya dan masukkan dia ke dalam surga-Mu, sungguh aku telah melakukannya*".Al Hakimberkata, "Ini adalah hadits yang *shahih.*" Ia mengatakan, "Dan aku tidak mengetahui tata cara menghadapkan si sakit ke arah kiblat selain hadits ini'.

Perlakuan Terhadap Orang Yang Sakit

Di sukai bagi keluarga si sakit atau orang yang mengurusnya agar berbuat lembut terhadap orang yang sakit, menanggung dan bersabar terhadap segala sesuatu yang memberatkan karenanya. Demikian juga kepada orang yang telah dekat kematiannya dengan sebab hukuman, qishash atau semacamnya. Bahkan untuk orang asingpun dianjurkan untuk berwasiat dengan hal itu; berdasarkan hadits Imran bin Hushain: 'Seorang wanita dari Juhainah menemui Nabi ﷺ, saat itu ia dalam keadaan hamil karena perbuatan zina. Wanita itu berkata, "Wahai Rasulullah! Aku telah pantas untuk dihukum maka tegakkanlah hukuman itu terhadap aku." Lantas Nabi memanggil wali wanita tersebut dan bersabda, "*Perlakukanlah ia dengan baik, jika telah melahirkan maka datangkan ia kepadaku*". Setelah semuanya dilakukan maka Nabi ﷺ memerintahkan agar pakaiannya dikencangkan dan menyuruh para sahabat untuk merajamnya, kemudian beliau menshalatinya'.

Tentang Permintaan Tempat Kematian

Dianjurkan untuk meminta kematian di negeri yang mulia; berdasarkan hadits Hafshah ﷺ berkata, "Umar ﷺ pernah berdoa: *'Ya Allah berikanlah aku rizqi mati syahid di jalan-Mu, jadikanlah tempat kematianku di negeri Rasul-Mu ﷺ*." Aku menimpali, 'bagaimana ini terjadi? Ia pun menjawab, 'Allah akan membawaku jika Dia berkehendak." (HR. Al Bukhari)

Tidak Memaksa Si Sakit

Dianjurkan untuk tidak memaksa orang sakit untuk meminum obat atau memakan makanan tertentu.

Permintaan Doa Kepada Orang Yang Sakit

Dianjurkan untuk meminta doa dari orang yang sedang sakit; berdasarkan hadits Umar ﷺ berkata: Rasulullah ﷺ bersabda,

إِذَا دَخَلْتَ عَلَى مَرِيضٍ فَمُرْهُ أَنْ يَدْعُوَ لَكَ، فَإِنَّ دُعَاءَهُ كَدُعَاءِ الْمَلَائِكَةِ.

"*Jika engkau masuk menemui orang sakit maka perintahkanlah ia untuk mendoakan kebaikan kepadamu; karena doanya seperti doa para malaikat*". (HR. Ibnu Majah dengan sanad yang *shahih*).

Mengingatkan Si Sakit

Dianjurkan untuk menasehati si sakit ketika telah sembuh dan mengingatkannya agar memenuhi apa yang telah dijanjikan kepada

Allah *Ta'ala*, berupa taubat dan kebaikan-kebaikan lainnya, serta selalu konsisten menjaga hal itu. Allah *Ta'ala* berfirman:

"*Dan penuhilah janji; Sesungguhnya janji itu pasti diminta pertanggungan jawabnya.*" (Qs. AlIsraa` [17]: 34)

Yang Mesti Dilakukan Oleh Orang Sakit

Hal-hal yang semestinya dilakukan oleh orang sakit adalah sebagai berikut:

1. Berakhlak mulia
2. Menjauhi permusuhan dan pertentangan dalam perkara-perkara dunia.
3. Memfokuskan pikirannya bahwa ia telah mendekati masa-masa akhir hidup di negeri amal (dunia), sehingga mengakhiri kehidupannya dengan amal kebaikan.
4. Meminta keridhoan isteri, anak-anak dan seluruh keluarganya, tetangganya, pelayan-pelayannya, teman-temannya serta siapa saja yang pernah bermu'amalah (berhubungan) dengan dirinya, atau ada kaitan pertemanan dan lainnya.
5. Mengusahakan diri untuk senantiasa membaca Al Qur`an, dzikir-dzikir, kisah-kisah orang shalih dan keadaan mereka menjelang kematian mereka.
6. Selalu menjaga shalat, berusaha menjauhi najis dan lain-lain dari kewajiban agama.
7. Tidak usah memperdulikan perkataan orang yang meremehkan hal itu; karena itu termasuk ujian baginya. Orang yang menghina adalah teman yang jahil dan musuh yang tersembunyi.

8. Mewasiatkan keluarganya untuk bersabar terhadapnya, dan tidak meratap atasnya. Demikian juga tidak memperbanyak tangisan.

9. Berwasiat kepada keluarga untuk meninggalkan kebiasaan-kebiasaan jelek, seperti: bid'ah dalam menyelenggarakan jenazah.

10. Memotifasi mereka untuk memperbanyak doa kebaikan padanya. *Wabillahi At-Taufiq.*

5. Asy-Syirazi berkata, "Apabila kemudian ia meninggal dunia maka hendaknya orang yang paling lembut di antara yang hadir memejamkan kedua mata si mayit; berdasarkan riwayat Ummu Salamah ﵂ berkata, "Suatu ketika Rasulullah ﷺ mengunjungi Abu Salamah, lantas beliau memejamkan mata Abu Salamah dan bersabda, "*Sesungguhnya ruh apabila dicabut maka akan diikuti oleh matanya*". Oleh sebab itu apabila ia tidak dipejamkan maka akan terus dalam keadaan terbuka sehingga terlihat kurang baik. Maka hendaknya diikat melintang antara dagu dan kepalanya, sebab kalau tidak dilakukan demikian kemungkinan bibirnya akan melorot dan mulutnya akan terbuka, sehingga tidak enak dipandang, kemungkinan lain akan dimasuki oleh serangga. Kemudian lemaskan sendi-sendi tubuh supaya mudah dibasuh; karena ia biasanya berbau tidak sedap sehingga tidak mungkin dikafani. Lepaskan pakaiannya; karena pakaian yang membungkus tubuh mempercepat perubahan dan kerusakan. Setelah itu letakkan di atas dipan atau ranjang tidur agar tidak terkena basahnya tanah yang bisa merubah kondisinya dan taruhlah besi di atas perutnya. Ini berdasarkan riwayat ketika Maula

Anas meninggal dunia, maka Anas ﷺ berkata, "Letakkanlah besi di atas perutnya." Sebab biasanya perut itu menggelembung, jika tidak ada besi maka boleh pula dengan tanah basah, kemudian ditutupi dengan kain; berdasarkan riwayat Aisyah ﷺ: bahwa Nabi ﷺ ditutupi dengan kain semacam jubah yang berwarna hitam. Lalu hendaknya bersegera untuk melunasi hutang-hutangnya dan berusaha membebaskan dirinya dari segala tanggungan; berdasarkan riwayat Abu Hurairah ﷺ, ia berkata, "Rasulullah ﷺ bersabda, "*Jiwa seorang mu`min terikat dengan hutangnya hingga dilunasi*". Lalu bersegera menguburnya berdasarkan riwayat Ali ﷺ bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Tiga perkara yang tidak boleh ditunda-tunda, yaitu: Shalat, mengurus jenazah dan wanita lajang jika telah mendapatkan pasangan yang sekufu*". Namun jika ada yang mati mendadak maka dibiarkan dulu hingga benar-benar yakin akan kematiannya.

Penjelasan:

Hadits Ummu Salamah diriwayatkan oleh Muslim.

Hadits Maula Anas diriwayatkan oleh Al Baihaqi.

Hadits Aisyah diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Hadits Abu Hurairah diriwayatkan oleh At-Tirmidzi, Ibnu Majah dalam pembahasan jenazah, Al Baihaqidalam pembahasan Nikah dan mengisyaratkan kelemahannya.

Disebutkan redaksi أغمض عَيْنَيْهِ "Pejamkan keduamatanya", yakni: *Aghmadha* dan *Ghammadha* (dengan *Tasydid*).

Redaksi (الروح) dikatakan sebagai Mudzakkar dan juga Mu`annats.

Redaksi (يسجي) maknanya menutupi (membungkus).

Redaksi (بثوب حبرة), yakni: penyandaran *Tsaub* (pakaian) kepada *Hibarah*, yaitu: sejenis burdah (jubah).

Sabda Nabi ﷺ, "(نَفْسُ الْمُؤْمِنِ)". Al Azhari ketika menafsirkan hadits ini mengatakan, "*Nafs* (seseorang) memiliki tiga makna:

Pertama: Tubuh (jiwa). Allah *Ta'ala* berfirman, "*Bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa*" (Qs. Al-Maa`idah: 45).

Kedua: Darah dalam jasad hewan.

Ketiga: Ruh yang apabila berpisah dengan badan maka tidak ada kehidupan lagi.

Makna ketiga inilah yang dimaksud dari hadits di atas. Al Azhari melanjutkan, 'Sepertinya nafs seorang mu`min diadzab karena hutang yang dimilikinya hingga dilunasi." Demikian yang dikatakan oleh Al Azhari.

Pendapat yang terpilih bahwa maknanya adalah nafs seorang mu`min akan dituntut karenanya dan ditahan dari mendapatkan tempat yang mulia hingga hutang tersebut dilunasi, jadi bukan disiksa, terlebih lagi apabila ia telah berniat akan melunasinya dan berwasiat kepada yang masih hidup dengannya.

Redaksi (الايم) artinya: perempuan yang tidak memiliki suami, baik masih perawan atau janda.

Redaksi (فجاة) artinya: tiba-tiba atau mendadak, tanpa ada penyakit atau sakarat dan semisalnya. Ada dua cara baca dari lafazh tersebut, yang paling fashih dan masyhur adalah dengan mendhammahkan huruf *Fa`*, memfathahkan *Jim* dan *Madd*. *Kedua*: Memfathahkan *Fa`* dan menyukunkan *Jim*.

Hukum-hukum: Sahabat (ulama) pengikut madzhab Syafi'i berkata, "Disunnahkan untuk memejamkan kedua mata orang yang meninggal dunia, kemudian mengikat antara dagu dan bagian atas kepalanya dengan ikatan yang melintang sehingga terhimpun (agar mulut tidak terbuka). Melemaskan sendi-sendi, menggerakkan hastanya ke lengan kemudian mengembalikannya, demikian juga menggerakkan betis ke pahanya, lantas menggerakkan paha ke perut dan mengembalikannya ke semula.

Melemaskan jari-jemari dan melepaskan pakaian yang melekat saat meninggalnya dengan tetap menjaga agar tubuhnya tidak kelihatan ketika menanggalkannya, selanjutnya menutup tubuhnya dengan kain ringan dan tidak menggabungkan bagian-bagian luarnya, lalu meletakkan salah satu ujung kain tersebut di bawah kepala dan ujung lainnya di bawah kedua kaki supaya tidak tersingkap. Jasad tersebut diletakkan di tempat yang agak tinggi dari permukaan tanah, seperti dipan, papan dan semisalnya.

Kemudian meletakkan sesuatu yang berat di atas perutnya, seperti pedang dan barang lainnya yang terbuat dari besi, jika tidak ada maka bisa dengan tanah yang basah dan tidak menaruh mushaf di atasnya. Hadapkan ke arah kiblat seperti ketika sedang sakarat. Hendaknya orang yang mengurusi jenazah tersebut adalah orang-orang yang lebih lembut dari kalangan mahramnya dengan sesuatu yang paling mudah dia lakukan.

Penulis *Al Hawy* dan lainnya berkata, "Sebaiknya laki-laki mengurusi jenazah laki-laki dan perempuan mengurusi jenazah perempuan. Namun seandainya laki-laki ajnabi (asing) atau mahram wanita dari pihak laki-laki mengurusi jenazah laki-laki maka itu boleh, atau wanita ajnabiyah dan laki-laki dari pihak mahram maka itu boleh juga. Kemudian bersegera melunasi hutang-hutang si mayit dan

berusaha membebaskan tanggungannya. Demikian yang dinashkan oleh Asy-Syafi'i dan Ulama pengikutnya.

Syaikh Abu Hamid berkata, "Apabila mayit memiliki beberapa dirham atau dinar maka hutangnya bisa diambilkan dari harta tersebut. Jika hartanya berupa rumah atau lainnya yang bisa dijual, maka bisa dimintakan kepada orang yang memberinya hutang agar mereka membebankan hutang si mayit kepada para ahli waris, dengan maksud hutang tersebut menjadi tanggungan wali mayit dan si mayit terbebas dari tanggungan." Inilah perkataan Syaikh Abu Hamid dan yang semisalnya terdapat dalam *Al Majmu'* dan *At-Tajrid* karya Al Mahamili, *Al Iddah* karya Ath-Thabari serta buku-buku lainnya karya sahabat-sahabat kami.

Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* di akhir Bab perkataan tentang *Ad-Dafn* (pemakaman) berkata, "Apabila hutang ditunda pelunasannya maka hendaknya meminta kerelaan kepada pemberi hutang, meminta agar dipindahkan tanggungan hutangnya dan memohon keridhoannya dengan cara apapun yang dihalalkan." Inilah nash Asy-Syafi'i, yakni semisal dengan apa yang dikatakan oleh Abu Hamid dan para pengikutnya. Namun dalam pernyataannya terdapat *Isykal* (permasalahan), yakni: secara zhahir menyebutkan bahwa hanya dengan meminta keridhoan pemberi hutang untuk membebankan hutang kepada wali maka sang mayit telah terbebas dari tanggungan hutang.

Padahal telah ma'ruf bahwa pemindahan hutang tidak sah kecuali dengan kerelaan orang yang memindahkan dan yang dipindahkan meskipun ada yang menjamin, maka bagaimana orang yang dijamin dinyatakan berlepas diri darinya kemudian orang yang menjamin dituntut? Padahal dalam hadits Abu Qatadah disebutkan ketika ia menjamin hutang si mayit maka Nabi ﷺ bersabda, "*Sekarang engkau telah menyejukkan kulitnya*", yakni: ketika hutang itu telah dibayar, bukan ketika dijamin.

Ada kemungkinan Asy-Syafi'i dan sahabat-sahabat berpendapat bahwa pemindahan hutang ini diperbolehkan dan bisa melepaskan tanggungan si mayit pada saat itu untuk suatu keperluan dan kemashlahatan, *Wallahu A'lam.*

Sahabat (ulama) pengikut madzhab Syafi'i berkata, "Hendaknya bersegera pula untuk melaksanakan wasiat dan mempersiapkan pengurusan mayat." Asy-Syafi'i di dalam *Al Umm* berkata, "Aku lebih suka untuk menyegerakan segala kepengurusan jenazah, namun apabila ada yang mati mendadak maka tidak perlu terburu-buru untuk mempersiapkan pemakamannya, sebab bisa jadi ia belum mati namun hanya mati suri, oleh karena itu sebaiknya dibiarkan dahulu hingga benar-benar yakin kematiannya.

Asy-Syafi'i dan Ulama pengikutnya menyebutkan bahwa kematian memiliki beberapa tanda, yaitu: kedua kakinya menjadi lembek (lunak), pergelangan tangannya terpisah, hidungnya miring, dan kulit wajahnya meleleh. Kawan-kawan menambahkan, 'kedua pelipisnya menjadi cekung." Sekelompok ulama lain di antara mereka menambahkan, 'Buah pelirnya menyusut disertai dengan kulit yang menggelantung." Jika ciri-ciri ini telah nampak maka bisa diketahui kematiannya. Sehingga bisa disegerakan pengurusan jenazahnya.

Asy-Syafi'i berkata, "Adapun apabila mati dengan sebab disambar petir, tenggelam, terbakar, terjatuh dari tempat tinggi atau terpeleset ke dalam sumur lalu mati, maka jangan buru-buru diurus pemakamannya hingga benar-benar telah yakin akan kematiannya."

Asy-Syafi'i mengatakan, "Tundalah sehari, dua hari atau tiga hari sampai dikhawatirkan kerusakannya, sebab bisa jadi ia pingsan, atau tersumbat kerongkongannya dan atau yang lainnya."

Abu Hamid berkomentar, "Apa yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i ini benar, jika ada orang yang mati dengan sebab-sebab seperti itu maka tidak boleh disegerakan kepengurusan jenazahnya, namun wajib

dibiarkan dan ditunda sehari, dua hari atau tiga hari, supaya tidak lagi disangka pingsan atau lainnya, sebagaimana yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i. Dan tidak boleh pula dimakamkan hingga benar-benar telah yakin dinyatakan meninggal dunia." Inilah akhir dari perkataan Abu Hamid dalam Ta'liqnya.

Ulama lain berkata, "Kepastian kematian bisa diketahui dengan berubahnya bau dan lainnya, *Wallahu A'lam.*"

Masalah:

Aku(An-Nawawi) belum mendapatkan perkataan sahabat-sahabat kami yang menyebutkan tentang bacaan yang diucapkan pada saat memejamkan mata mayit. Namun alangkah baiknya mengucapkan sebagaimana yang diriwayatkan oleh Al Baihaqi dengan sanad yang *shahih* dalam *As-Sunan Al-Kabir*, dari Bakar bin Abdullah Al Muzani seorang tabi'in yang mulia *Rahimahullah*berkata, "Jika engkau memejamkan mayit maka ucapkanlah "*Bismillah wa Ala Millati Rasulillah* ﷺ (dengan menyebut nama Allah dan sesuai dengan agama Rasulullah ﷺ)". Kemudian jika mengusungnya maka ucapkanlah "*Bismillah*" lalu diiringi dengan Tasbih selama engkau mengusungnya.

Masalah:

Dianjurkan bagi orang-orang untuk mengatakan hal-hal yang baik ketika berada di sisi mayit dan mendoakan kebaikan padanya; berdasarkan hadits Ummu Salamah ﷺ, ia berkata:

دَخَلَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أَبِي سَلَمَةَ وَقَدْ شُقَّ بَصَرُهُ فَأَغْمَضَهُ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّ الرُّوحَ إِذَا قُبِضَ، اتَّبَعَهُ الْبَصَرُ. فَضَجَّ نَاسٌ مِنْ أَهْلِهِ، فَقَالَ: لاَ تَدْعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ إِلاَّ بِخَيْرٍ. فَإِنَّ الْمَلاَئِكَةَ تُؤَمِّنُ عَلَى مَا تَقُولُونَ. ثُمَّ قَالَ: اَللَّهُمَّ اغْفِرْ لأَبِيسَلَمَةَ، وَارْفَعْ دَرَجَتَهُ فِي الْمَهْدِيِّينَ،

وَاخْلُفْهُ فِي عَقِبِهِ فِي الْغَابِرِيْنَ، وَاغْفِرْ لَنَا وَلَهُ يَا رَبَّ الْعَالَمِيْنَ، وَافْسَحْ لَهُ فِي قَبْرِهِ، وَنَوِّرْ لَهُ فِيهِ.

Rasulullah ﷺ masuk menemui Abu Salamah yang meninggal dalam keadaan matanya terbuka, maka Rasulullah memejamkannya, lalu bersabda: "*Sesungguhnya ruh apabila dicabut akan diikuti oleh matanya*", kemudian sejumlah orang dari keluarganya ribut. Maka Nabi bersabda: *"Janganlah kalian mendoakan diri-diri kalian kecuali kebaikan; karena para malaikat mengamini apa yang kalian ucapkan"* setelah itu Nabi berdoa: *"Ya Allah, ampunilah Abu Salamah, angkatlah derajatnya di tempat orang-orang yang mendapatkan petunjuk, dan gantilah ia dilingkungan keluarga yang ditinggalkannya, ampunilah kami dan dia, wahai Rabb alam semesta, dan lapangkanlah kuburannya serta berilah cahaya di dalamnya"*. HR. Muslim.

Kalimat (شق بصره), yaitu dengan memfathahkan huruf *Syin* dan merafa'kan huruf *ra`*, demikianlah riwayat tersebut berdasarkan kesepakatan para huffazh dan peneliti hadits. Penulis "*Al-Af'al*" berkata, "Dikatakan dengan lafazh (شَقَّ بَصَرَ الْمَيِّتِ وَشَقَّ الْمَيِّتُ بَصَرَهُ) artinya: terbuka matanya.

Masalah:

Kata-lafazh yang diucapkan ketika berada di sisi orang mati atau orang yang ditinggal mati oleh kerabat dan sahabatnya. Ummu Salamah berkata:

قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَاحَضَرْتُمُ الْمَرِيضَ أَوِالْمَيِّتَ فَقُولُوا خَيْرًا، فَإِنَّ الْمَلاَئِكَةَ يُؤَمِّنُونَ عَلَى مَا تَقُولُونَ. قَالَتْ: فَلَمَّا مَا تَ أَبُو سَلَمَةَ أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقُلْتُ: يَارَسُولَ اللهِ إِنَّ أَبَاسَلَمَةَ قَدْ

مَاتَ، قَالَ: قُولِي اللَّهُمَّ اغْفِرْلِي وَلَهُ وَأَعْقِبْنِي مِنْهُ عُقْبَى حَسَنَةً. قَالَتْ: فَقُلْتُ فَأَعْقَبَنِي اللهُ مَنْ هُوَخَيْرٌ لِي مِنْهُ مُحَمَّدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

Rasulullah ﷺ bersabda: "*Apabila kalian mengunjungi orang sakit atau orang meninggal dunia maka katakanlah yang baik-baik; karena para malaikat mengamini apa yang kalian katakan*". Ummu Salamah berkata lagi: "Ketika Abu Salamah meninggal, aku menemui Nabi ﷺ, dan berkata: 'Wahai Rasulullah sesungguhnya Abu Salamah telah meninggal dunia." Nabi bersabda: "Ucapkanlah: *Ya Allah, ampunilah aku dan dia, dan gantikanlah aku dengan ganti yang baik.*" Ummu Salamah berkata: "Maka aku katakan hal itu, dan Allah menggantikan aku dengan orang yang lebih baik dari suamiku, yaitu Muhammad ﷺ." HR. Muslim demikian, yaitu adanya keraguan dalam kalimat (المريض أو الميت). Sedangkan dalam riwayat Abu Daud disebutkan tanpa keraguan dengan lafazh (الميت).

Masih dari Ummu Salamah, ia berkata:

سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُوْلُ: مَامِنْ عَبْدٍ تُصِيبُهُ مُصِيبَةٌ، فَيَقُولُ: إِنَّ للهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ، اللَّهُمَّ أُجرْنِي فِي مُصِيبَتِي وَاخْلُفْلِي خَيراً مِنْهَا، إِلاَّ أَجَرَهُ اللهُ تَعَالَى فِي مُصِيبَتِهِ وَأَخْلَفَ لَهُ خَيْراً مِنْهَا. قَالَتْ: فَلَمَّا تُوُفِّيَ أَبُوسَلَمَةَ قُلْتُ كَمَا أَمَرَنِي رَسُولُ اللهِ — صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَخْلَفَ اللهُ لِي خَيْراً مِنْهُ رَسُوْ لَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

Aku telah mendengar Rasulullah ﷺ bersabda, "*Tidaklah seorang hamba tertimpa musibah kemudian mengatakan Inna Lillahi wa Inna Ilaihi Raji'un, Allahumma 'jurni Fi Mushibati Wakhluf li Khairan Minha (Sesungguhnya kita milik Allah dan hanya kepada-Nya kita akan kembali. Ya Allah! Berikanlah pahala dalam musibahku dan gantilah*

dengan sesuatu yang lebih baik darinya) kecuali Allah akan memberinya pahala di dalam musibahnya dan menggantikan sesuatu yang lebih baik darinya. Ummu Salamah melanjutkan, 'Ketika Abu Salamah meninggal, akupun mengatakan sebagaimana yang diperintahkan oleh Rasulullah ﷺ kepadaku, maka Allah menggantikan sesuatu yang lebih baik darinya, yaitu: Rasulullah ﷺ." HR. Muslim.

إِذَا مَاتَ وَلَدُ الْعَبْدِ قَالَ اللهُ لِمَلَائِكَتِهِ: قَبَضْتُمْ وَلَدَ عَبْدِي؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، فَيَقُولُ: قَبَضْتُمْ ثَمَرَةَ فُؤَادِهِ؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، فَيَقُولُ: مَاذَا قَالَ عَبْدِي؟ فَيَقُولُونَ: حَمِدَكَ وَاسْتَرْجَعَ، فَيَقُولُ اللهُ: ابْنُوا لِعَبْدِي بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَسَمُّوهُ بَيْتَ الْحَمْدِ.

Dan dari Abu Musa Al-Asy'ari: Bahwa Rasulullah ﷺ telah bersabda, "*Apabila anak seorang hamba meninggal, maka Allah Ta'ala berfirman kepada para malaikat, "Apakah kalian telah mencabut nyawa anak hamba-Ku?". Para malaikat menjawab, "Ya". Allah kembali berfirman, "Apakah kalian telah mengambil buah hatinya? Mereka menjawab, "Ya". Allah bertanya lagi, "Lalu apa yang dikatakan oleh hamba-Ku? Mereka berujar, "Ia memuji-Mu dan mengucapkan kalimat Istirja' (Inna Lillahi wa Inna Ilaihi Raji'un "Seungguhnya kami berasal dari Allah dan akan kembali pula kepada-Nya). Maka Allah Ta'ala berfirman, "Bangunkanlah untuknya rumah di surga dan namakanlah Bait Al-Hamdu (rumah pujian)".* HR. At-Tirmidzi dan berkata hadits hasan.

Dari Abu Hurairah, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda,

يَقُولُ اللهُ تَعَالَى: مَا لِعَبدِي الْمُؤْمِنِ عِنْدِي جَزَاءٌ إِذَا قَبَضْتُ صَفِيَّهُ مِنْ أَهْلِ الدُّنْيَا ثُمَّ احْتَسَبَهُ إِلاَّ الْجَنَّةَ.

"*Allah Ta'ala berfirman, 'Tidaklah hamba-Ku yang beriman mendapatkan pahala apabila Aku mencabut nyawa orang yang dicintainya dari penduduk dunia lalu ia bersabar kecuali surga'.*"(HR. Al Bukhari)

Masalah:

Bagi keluarga mayit atau teman-teman mayit diperbolehkan mencium wajah mayit berdasarkan hadits-hadits *shahih* yang menyebutkan hal itu. Ad-Darimi secara jelas menyebutkan dalam *Al Istidzkar* dan juga As-Sarkhasi dalam *Al Amali.*

Masalah:

Telah kami kemukakan bahwasanya orang yang sakit disunnahkan untuk bersabar. Para ulama kami (madzhab Syafi'i)mengatakan, "Dilarang baginya untuk banyak mengeluh. Apabila ditanya oleh dokter, kerabat, teman atau lainnya tentang kondisi dirinya, lalu ia mengabarkan kepada mereka tentang rasa sakit yang sangat pada dirinya tanpa ada unsur mengeluh yang berlebihan (yakni: tanpa ada unsur ketidak-sabaran dan putus asa) maka itu tidak mengapa.

Al Mutawalliberkata, "Dan dilarang baginya untuk mengaduh dan merintih." Demikian senada dengan apa yang dikatakan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, penulis *Asy-Syamil* dan selain keduanya dari kalangan sahahat-sahabat kami, yakni: Dilarang baginya untuk merintih; karena Thawus ﷺ memakruhkannya. Namun apa yang mereka katakan berkenaan dengan makruhnya rintihan adalah pendapat yang lemah atau batil; sebab yang dilarang adalah sesuai dengan apa yang disebutkan dalam larangan yang dimaksud, tetapi berkenaan apa yang mereka katakan maka tidak ada nash yang melarangnya, bahkan dalam *Shahih* Al Bukhari dari Al Qasim-dikatakan:

قَالَتْ عَائِشَةُ: وَارَأْسَاهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بَلْ أَنَا وَارَأْسَاهُ.

Aisyah ﷺ berkata, "Betapa sakitnya kepalaku." Lalu Nabi ﷺ berkata, "*Bahkan aku juga merasakan sakitnya kepalaku*".

Jadi yang benar adalah tidak adanya larangan untuk mengaduh atau merintih karena sakit, akan tetapi jika disibukkan dengan *Tasbih* atau semisalnya maka itu lebih baik dan lebih utama.

باب غسل الميت

Bab: Memandikan Mayit

1. Asy-Syirazi berkata, 'Memandikan orang mati hukumnya fardhu kifayah; berdasarkan sabda Nabi ﷺ berkenaan dengan orang yang terjatuh dari hewan tunggangannya, "*Mandikanlah ia dengan air dan daun bidara*".

Penjelasan:

Hadits tersebut diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim dari jalur Ibnu Abbas ﷺ.

Dan memandikan mayit hukumnya fardhu kifayah sesuai ijma' kaum muslimin. Makna fardhu kifayah adalah apabila telah dilakukan oleh orang yang mampu melakukannya maka gugurlah kewajiban yang lainnya, namun jika semuanya meninggalkan maka semuanya mendapatkan dosa.

Perlu diketahui bahwa memandikan, mengafani, menshalati dan memakamkan mayit hukumnya fardhu kifayah tanpa ada khilaf (perbedaan pendapat).

2. Asy-Syirazi berkata, "Jika yang meninggal berupa seorang laki-laki yang tidak memiliki isteri, maka urutan orang yang paling utama untuk memandikannya adalah sang ayah, kemudian kakek, lalu anak, cucu, saudara laki-laki,

anak dari saudaranya yang laki-laki, paman, lantas anak paman; karena mereka lebih berhak untuk menshalatinya maka lebih berhak pula untuk memandikannya.

Namun jika yang meninggal adalah laki-laki beristeri maka sang isteri boleh memandikannya; berdasarkan riwayat Aisyah ﷺ bahwa Abu Bakar telah berwasiat agar Asma` binti Umais memandikannya. Lalu apakah sang isteri didahulukan daripada para ashabahnya? Berkenaan dengan ini ada dua pendapat;

Pertama: Ia (isteri) didahulukan karena ia diperbolehkan untuk melihat sesuatu yang tidak dilihat oleh para ashabahnya, yaitu: antara pusar dan kedua lututnya.

Kedua: Para ashabahlah yang didahulukan; karena mereka lebih berhak untuk menshalatinya'.

Penjelasan:

Hadits *Aisyah* ﷺ adalah *dha'if*, diriwayatkan oleh Al Baihaqi dari jalur Muhammad bin Umar Al-Waqidi, ia adalah perawi yang *dha'if* (lemah) berdasarkan kesepakatan ahli hadits.

Al Baihaqi mengatakan, "Riwayat Al-Waqidi meskipun dinyatakan *dha'if* namun ia memiliki beberapa syahid yang *mursal*."

Menurutku (An-Nawawi), "Hadits ini juga diriwayatkan oleh Malik dalam *Al Muwaththa*` dari jalur Abdullah bin Abu Bakar bin Muhammad bin Amru bin Hazm, dari Asma' binti Umais bahwa ia telah memandikan Abu Bakar ketika meninggalnya. Asma` bertanya kepada kaum muhajirin yang hadits saat itu, 'Aku sedang berpuasa, sementara sekarang cuacanya sangat dingin, apakah aku tetap harus mandi? Mereka menjawab, 'Tidak." Sanad hadits ini Munqathi'.

Redaksi (عميس), dibaca Umais. Sedangkan Asma` sendiri adalah seorang sahabat perempuan yang termasuk dalam jajaran orang-orang

yang pertama kali masuk Islam. Ia telah lama masuk Islam ketika di Makkah sebelum Nabi ﷺ masuk Darul Arqam.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata, "Hukum asal hendaknya yang memandikan laki-laki adalah laki-laki dan perempuan adalah perempuan. Jika yang meninggal adalah seorang laki-laki maka manusia paling utama yang mengurusinya adalah orang-orang yang lebih berhak menshalatinya dan isterinya. Jika tidak ada isterinya maka yang paling utama adalah ayah, kakek, anak laki-laki, cucu laki-laki, saudara laki-laki, anak dari saudara laki-laki, paman, anak paman, pamannya ayah, kemudian anaknya, lalu pamannya kakek, anaknya, lalu paman ayahnya kakek, kemudian anaknya dan seterusnya sesuai dengan urutan tersebut.

Apabila ia memiliki isteri maka sang isteri boleh memandikannya tanpa ada khilaf menurut pendapat kami. Ini juga termasuk pendapat seluruh imam kecuali riwayat dari Ahmad. Kemudian apakah sang isteri dikedepankan daripada keluarga Ashabah si mayit? Ada dua pendapat seperti yang dikemukakan oleh Mushannif. Kedua pendapat ini adalah pendapat yang masyhur: pendapat paling *shahih* menurut mayoritas adalah tidak dikedepankan, namun kaum lelaki Ashabah itulah yang didahulukan, kemudian laki-laki kerabat, laki-laki ajnabi, isteri, dan wanita mahram. Pendapat ini dipertegas oleh Al Mushannif (Asy-Syirazi) dalam *At-Tanbih* dan Al Jurjani dalam *At-Tahrir*.

Kedua: Bahkan isterilah yang dikedepankan daripada mereka. Pendapat ini dishahihkan oleh Al Bandaniji. Ada pendapat lain dari masalah ini yang disebutkan oleh As-Sarkhasi dalam *Al Amali* dan lainnya dari kalangan sahabat-sahabat kami, yaitu: Dikedepankan para lelaki kerabat kemudian isteri, lalu laki-laki ajnabi, baru kemudian wanita mahram.

Sampai kapan sang isteri boleh memandikan mayat suaminya? Ada tiga pendapat dalam hal ini:

Pertama: yang paling *shahih* adalah bolehnya memandikan suami untuk selamanya meskipun masa iddahnya telah selesai dengan melahirkan pada waktu itu, bahkan meski telah menikah lagi; karena itu berupa hak yang paten baginya, sehingga tidak bisa gugur dengan salah satu dari hal demikian, seperti halnya warisan. Inilah pendapat yang dipegang oleh Al Ghazali dalam *Al Iddah* dan lainnya dari kawan-kawan, ini juga yang ditunjukkan dari keumuman pendapat Mushannif dan mayoritas ulama. Dishahihkan pula oleh Ar-Rafi'i dan lainnya.

Kedua: Dia (isteri) boleh memandikannya selama belum menikah meskipun telah selesai masa iddahnya; karena dengan menikah berarti ia telah berganti hak memandikan suami kedua jika meninggal, dan tidak boleh menjadi orang yang memandikan dua suami dalam waktu yang sama.

Ketiga: Dia boleh memandikan selama belum selesai iddahnya; karena dengan sempurnanya iddah maka terputus pula ikatan-ikatan pernikahan.

Jika suami yang meninggal memiliki dua isteri atau lebih kemudian berebut untuk memandikan, maka diadakan undian antara mereka, tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Demikian juga apabila suami itu memiliki banyak isteri pada waktu suami meninggal karena terkena runtuhan, tenggelam atau sebab lainnya, maka mereka diundi. Orang yang keluar namanya dalam undian itulah yang pertama kali berhak memandikannya. Pendapat ini disebutkan oleh penulis "*At-Tatimmah*" dan *Al Iddah* serta lainnya.

Masalah:

Pertama: Di sini Al Mushannif (Asy-Syirazi) tidak menyebutkan para wanita yang mahram, namun ia telah menyebutkannya dalam *At-Tanbih*, demikian juga kawan-kawan yang lain. Mereka mengatakan, "Diperbolehkan bagi wanita-wanita untuk memandikan laki-laki yang

menjadi mahram mereka, namun mereka diakhirkan setelah para lelaki kerabat dan ajnabi serta isteri; karena hak mereka sama seperti laki-laki.

Kedua: Mushannif menyebutkan bahwa dalil bolehnya sang isteri memandikan suaminya adalah perkara yang ada pada Asma` dan kami telah kemukakan bahwa itu adalah hadits yang *dha'if*. Dalil yang bisa dijadikan hujjah adalah dengan adanya Ijma." Ibnu Al Mundzir telah menukil dalam dua kitabnya, yaitu: *Al Isyraq* dan *Al Ijma'*, bahwa para ulama telah sepakat bolehnya seorang wanita memandikan suaminya. Demikian juga dinukilkan oleh lainnya tentang adanya Ijma' dalam masalah ini.

Adapun riwayat yang dinukil oleh penulis *Asy-Syamil* dan lainnya dari Ahmad: bahwa ia tidak memiliki hak untuk memandikannya, seandainya ini memang benar darinya maka telah terhapus dengan adanya Ijma' sebelumnya.

3. Asy-Syirazi berkata, 'Apabila ada seorang wanita yang meninggal sedangkan ia tidak memiliki suami, maka yang memandikannya adalah para wanita dan yang paling utama dari mereka adalah wanita-wanita yang memiliki hubungan keluarga yang mahram dengannya, kemudian wanita-wanita keluarga lainnya, lalu wanita-wanita ajnabi. Jika tidak ada wanita maka boleh dimandikan oleh laki-laki yang terdekat hubungannya sebagaimana yang telah kami kemukakan. Apabila ia memiliki suami maka ia boleh memandikannya; sebagaimana hadits riwayat Aisyah ﷺ, ia berkata:

رَجَعَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْبَقِيْعِ فَوَجَدَنِي وَأَنَا أَجِدُ صُدَاعًا وَأَقُوْلُ: وَارَأْسَاهُ فَقَالَ: بَلْ أَنَا يَا عَائِشَةُ وَارَأْسَاهُ، ثُمَّ قَالَ: وَمَا ضَرَّكِ لَوْ مِتِّ قَبْلِي لَغَسَلْتُكِ وَكَفَنْتُكِ وَصَلَّيْتُ عَلَيْكِ وَدَفَنْتُكِ.

Rasulullah ﷺ pulang dari Baqi, beliau mendapatiku dalam keadaan sakit kepala. Akupun berkata, "Betapa sakitnya kepalaku! Maka beliau berkata, "*Bahkan aku wahai Aisyah juga merasakan sakit kepala*". Beliau melanjutkan, "*Apa susahnya engkau, jika engkau mati sebelumku niscaya aku akan memandikanmu, mengafanimu, menshalatimu dan menguburkanmu*". Namun apakah ia (suami) dikedepankan daripada para wanita? Ada dua pendapat, pertama: Dikedepankan; karena ia boleh melihat sesuatu dari isterinya yang tidak boleh dilihat oleh wanita-wanita lain. Kedua: Wanitalah yang dikedepankan menurut urutan yang telah kami kemukakan di atas. Jika tidak ada wanita maka para kerabat yang memiliki hak lebih dalam menshalatinya. Jika tetap tidak ada maka suaminya.

Seandainya telah terjadi talaq raj'i kemudian salah satu dari keduanya meninggal sebelum ruju', maka tidak boleh saling memandikan karena sudah bukan menjadi mahramnya lagi.

Penjelasan:

Hadits Aisyah di atas diriwayatkan oleh Ahmad bin Hanbal, Ad-Darimi, Ibnu Majah, Ad-Daruquthni, Al Baihaqi dan lain-lain dengan sanad yang *dha'if*. Di dalam perawinya terdapat Muhammad bin Ishaq, penulis *AlMaghazi* dari Ya'qub bin Utbah. Muhammad bin Ishaq adalah seorang mudallis. Apabila seorang mudallis meriwayatkan dengan lafazh *An* maka tidak bisa dijadikan hujjah.

Dalam *Al Muhadzdzab* disebutkan dengan lafazh (لَوْ مِتِّ قَبْلِي لَغَسَلْتُكِ), yaitu dengan huruf *Lam* pada kata *Laghasaltuki.* Sedangkan yang aku lihat dalam kitab-kitab hadits adalah dengan lafazh (فَغَسَلْتُكِ).

Kemudian lafazh (مِتِّ), dibaca dengan mendhammahkan *Mim* (*Mutti*) dan mengkasrahkannya (*Mitti*), dua bahasa yang masyhur.

Kemudian lafazh (البقيع), dibaca Al-Baqi', yakni: *Baqi' AlGharqad*, tempat makam penduduk Madinah.

Hukum-hukum: Dalam pembahasan ini terdapat beberapa permasalahan, di antaranya:

***Permasalahan Pertama*:** Apabila ada seorang wanita yang meninggal, sedangkan ia tidak memiliki suami maka yang memandikan adalah para kerabat wanita yang menjadi mahramnya, seperti: Ibu, anak perempuan, cucu perempuan dari anak laki-laki, cucu perempuan dari anak perempuan, saudara perempuan, bibi dari pihak ayah, bibi dari pihak ibu dan semisalnya. Kemudian kerabat wanita yang bukan mahram, seperti: Anak perempuan paman dari pihak ayah, anak perempuan bibi dari pihak ayah, anak perempuan paman dari pihak ibu, anak perempuan bibi dari pihak ibu, dikedepankan yang paling dekat urutannya kemudian setelahnya.

Syaikh Abu Hamid dan lainnya mengatakan, "Setelah mereka maka dikedepankan wanita-wanita walinya, jika tidak ada maka wanita-wanita ajnabi. Ini sekaligus bantahan pada mushannif yang meniadakan hak wanita-wanita yang memiliki hubungan dekat."

Al Baghawi dan lainnya berkata, "Apabila ada dua wanita yang sama-sama kerabat dan memiliki hubungan mahram maka yang paling utama di antara keduanya adalah yang memiliki kedudukan seperti Ashabah. Apabila laki-laki maka bibi dari jalur ayah lebih didahulukan

daripada bibi dari jalur ibu. Jika tidak ada wanita sama sekali maka yang memandikan adalah orang-orang yang paling dekat kemudian setelahnya dan setelahnya dari kalangan laki-laki yang mahram sebagaimana telah kita kemukakan sebelumnya, seperti apabila ada seorang laki-laki yang meninggal maka yang mengurusi dahulu adalah ayah, kemudian kakek, lalu anak dan seterusnya sesuai dengan urutan yang telah kita sebutkan di atas."

Kemudian dalam perkataan mushannif terdapat sesuatu yang musykil, bahwa ia membuat kerancuan dengan memasukkan seluruh orang yang boleh memandikan laki-laki, termasuk di dalamnya adalah anak paman dari jalur ayah. Tidak ada khilaf bahwa anak paman ini tidak memiliki hak untuk memandikan wanita yang dimaksud; karena ia bukan mahramnya, meskipun ia memiliki hak untuk menshalatinya, sehingga yang dimaksud orang paling dekat kemudian yang terdekat adalah dari kalangan laki-laki mahramnya.

Alangkah bagusnya perkataan yang disebutkan oleh penulis *Al Iddah* dan *Al Bayan* mengenai kemusykilan *Al Muhadzdzab*, ia mengurutkan bahwa anak paman tidak boleh ikut memandikannya, tetapi ia masuk dalam jajaran ajnabi, meskipun kebanyakan ulama tidak mengindahkan penjelasan ini, *Wallahu A'lam*.

Permasalahan Kedua: Diperbolehkan bagi suami untuk memandikan isterinya tanpa ada khilaf menurut pendapat kami. Kami akan perjelas dalilnya dalam pasal madzhab-madzhab para ulama Insya Allah *Ta'ala*. Apakah ia didahulukan daripada kaum wanita? Ada dua pendapat sebagaimana yang telah dikemukakan oleh Mushannif, dua pendapat tersebut sangat masyhur: *pertama*, yang paling *shahih* menurut kawan-kawan adalah bahwa para wanita lebih didahulukan daripada suami wanita tersebut. Hal ini dinukil oleh Ar-Rafi'i.

Kedua: Suami itulah yang dikedepankan. Pendapat ini dishahihkan oleh Al Bandaniji yang menyertakan dalil dalam kitabnya.

Lalu apakah suami lebih dikedepankan daripada kaum laki-laki yang menjadi mahramnya? Ada dua pendapat masyhur: Pendapat yang paling *shahih* sesuai dengan kesepakatan adalah mengedepankan suami daripada mereka. Demikian dishahihkan oleh Al Mahamili, Al Bandaniji, As-Sarkhasi, Ar-Rafi'i dan lain-lain. Dinukil pula oleh penulis *Al Hawy* dari mayoritas sahabat-sahabat kami, kemudian dipertegas oleh Al Mushannif (Asy-Syirazi) dalam *At-Tanbih*, Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini dan lainnya dari para sahabat Al-Quffal, yaitu: mengedepankan suami dari laki-laki mahram dan mengakhirkannya dari kaum wanita.

Kesimpulan yang bisa didapatkan dalam dua masalah ini terdapat tiga sisi:

1. Mengedepankan suami daripada kaum laki-laki mahram dan para wanita.
2. Mengedepankan para wanita dan kaum lelaki mahram daripada suami.
3. Yang paling *shahih*, yaitu: Mengedepankan suami di atas kaum lelaki mahram dan mengakhirkannya dari kaum wanita. Demikian ditegaskan oleh Al Mushannif (Asy-Syirazi) dalam *At-Tanbih* dan orang-orang yang sependapat dengannya.

Permasalahan Ketiga: Apabila seseorang menalak (menceraikan) isterinya dengan Talaq *ba* 'in, Raj'i, atau Fasakh nikahnya, kemudian salah satunya meninggal dunia dalam masa Iddah, maka masing-masing tidak boleh memandikan; sebagaimana yang disebutkan oleh Al Mushannif (Asy-Syirazi). Ia mengkiaskannya dengan Talaq *ba* 'in karena Abu Hanifah berselisih dalam masalah Raj'i, namun sepakat dalam *ba* 'in, disepakati pula oleh Ahmad. Kemudian dari Malik terdapat dua riwayat seperti dua madzhab tersebut. Mereka bersepakat bahwa Talaq *ba* 'in mencegah hak untuk saling memandikan.

Masalah:

1. Jika isteri meninggal, kemudian suami itu menikahi saudara perempuannya atau empat orang selainnya maka ia (suami) tetap boleh memandikan isteri yang meninggal itu menurut madzhab ini, dan inilah yang ditunjukkan dari keumuman pendapat Al Mushannif (Asy-Syirazi) dan jumhur. Sedangkan Ar-Rafi'i menyebutkan tentangnya dalam dua pendapat: *pertama*, Pendapat yang paling *shahih* adalah boleh. *Pendapat kedua*: Tidak boleh; karena saudara perempuannya atau empat wanita lainnya jika meninggal pada saat itu niscaya sang suami akan memandikan mereka. Apabila kita memperbolehkan baginya untuk memandikan wanita tersebut maka mesti membolehkan pula untuk memandikan isteri dengan saudara perempuannya dalam satu waktu dalam ikatan pernikahan (padahal menikahi dua wanita yang saling bersaudara diharamkan – pent).

2. Zhahir perkataan Al Ghazali dan sebagian ulama menyebutkan bahwa kaum laki-laki mahram diperbolehkan memandikan meskipun terdapat kaum wanita. Ar-Rafi'iberkata, "Akan tetapi aku belum mendapatkan pendapat dari seluruh kawan-kawan yang secara jelas menegaskan hal itu, mereka hanya mengatakan dalam urutan dan menyebutkan laki-laki mahram setelah kaum wanita'.

3. Para ulama kami (madzhab Syafi'i)mengatakan, "Majikan boleh memandikan budaknya yang perempuan, *mudabbirah*-nya (budak yang dibebaskan sepeninggalnya), ibu anaknya dan *Mukatabah*nya (budak yang bebas bersyarat), tidak ada perselisihan pendapat dalam masalah ini; karena mereka termasuk milik majikan, sehingga

diibaratkan seperti isteri, bahkan ini lebih utama; karena laki-laki itu memiliki perbudakan sekaligus *Badh*'nya (kemaluan) secara bersamaan."

Jika ada yang mengatakan, "*Mukatabah* tidak dimiliki *Badh*'nya, maka kita jawab: Dengan kematian maka perjanjian itu otomatis terhapus, sehingga *Badh*'nya kembali menjadi miliknya sebagaimana sebelum terjadinya perjanjian untuk pembebasan diri. Adapun jika para wanita yang disebutkan di atas adalah wanita-wanita yang memiliki suami, atau *Mu'taddah* (dalam masa iddah), atau *Mustabra'ah* (sedang minta pembebasan), maka sang majikan tidak boleh memandikannya berdasarkan kesepakatan ulama; karena pada saat itu ia tidak mendapatkan hak Badh'nya.

Kemudian bolehkah budak wanita, mudabbirah dan anak budaknya memandikan sang majikan. Ada dua pendapat masyhur yang disebutkan oleh Mushannif setelah ini. *Pertama*, Pendapat paling *shahih* adalah tidak boleh; karena kematian merubah status dirinya menjadi orang lain dan dinyatakan bebas. *Pendapat kedua*: Boleh seperti kebalikannya.

Adapun Mukatabah, *Muzawwajah* (yang memiliki suami), *Mu'taddah* (dalam masa iddah) dan *Mustabra'ah* (yang meminta pembebasan), maka tidak diperkenankan bagi mereka untuk memandikan majikan tanpa ada khilaf sebagaimana kebalikannya. Hal ini dipertegas secara jelas oleh Al Baghawi dan lainnya.

4. Apabila salah satu dari pasangan suami-isteri memandikan lainnya, maka hendaknya mengenakan kain yang melapisi telapak tangannya, supaya tidak langsung menyentuh.

Namun apabila tanpa kaos tangan atau kain penutup maka dikatakan oleh Al Qadhi Husain dan para pengikutnya, 'Tetap sah tanpa ada khilaf', dan tidak dikaitkan dengan khilaf dalam masalah batal atau tidaknya kesucian orang yang disentuh; karena syariat memperbolehkan dirinya, terlebih lagi adanya sentuhan yang mendesak diperlukan.

Adapun orang yang menyentuhnya maka diputuskan oleh Al Qadhi bahwa ia telah batal (wudhunya), dalam masalah ini terdapat pendapat *dha'if* sebagaimana telah dikemukakan dalam Bab hal-hal yang membatalkan wudhu.

5. Para ulama kami (madzhab Syafi'i), "Disyaratkan dua hal bagi orang-orang yang telah kami kedepankan haknya untuk memandikan'

   Pertama: Orang yang beragama Islam jika yang akan dimandikan adalah orang Islam. Apabila orang yang memiliki urutan terdepan ternyata orang kafir maka ia dianggap tidak ada, lalu kita majukan orang setelahnya hingga mengedepankan orang muslim ajnabi daripada kerabat kafir.

   Kedua: Bukan pembunuh. Al Mutawalli dan lainnya mengatakan, "Apabila seseorang membunuh kerabatnya maka ia tidak lagi mendapatkan hak untuk memandikan, menshalati, atau memakamkan; karena ia tidak lagi menjadi ahli waris dan juga karena ia tidak bisa menjaga hak kekerabatan, bahkan memutuskan silaturahim. Ini maksudnya apabila membunuh secara zhalim, namun kalau membunuh dengan cara yang hak, maka dikatakan oleh Al Mutawalli dan lainnya terdapat dua pendapat berdasarkan masalah harta warisnya, jika kita menganggapnya

mendapatkan warisan maka ia berhak memandikan dan lainnya, namun jika tidak maka tidak berhak pula.

6. Apabila orang yang ada dalam urutan terdepan meninggalkan haknya dalam memandikan mayit dan menyerahkannya pada orang setelahnya, maka orang yang setelahnya harus diperhatikan dalam masalah jenis kelaminnya. Tidak boleh seluruh laki-laki meninggalkan dan menyerahkan urusannya kepada para wanita jika yang meninggal adalah laki-laki, demikian juga sebaliknya tidak boleh seluruh wanita meninggalkan dan menyerahkannya kepada laki-laki jika yang meninggal perempuan. Demikianlah yang disebutkan oleh Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini dan dinukil pula darinya oleh Imam Al Haramain dalam "*An-Nihayah*", diperkuat pula oleh Ar-Rafi'i dan lainnya. Imam Al Haramain berkata, "Menurut aku bolehnya penyerahan orang terdepan kepada orang setelahnya memiliki dua kemungkinan'.

7. Syaikh Abu Hamid dalam *Ta'liq*-nya mengatakan, "Madzhab kami adalah bahwa seorang wanita apabila meninggal dunia maka hukum suami melihat pasangannya dengan tanpa syahwat tetap berlaku, sedangkan melihatnya dengan syahwat sudah tidak berlaku (tidak diperbolehkan)." Kemudian ia melanjutkan, 'Jika dikatakan: Kalian mengatakan bahwa perpisahan dengan sebab talaq menyebabkan terputusnya hukum melihat dan tidak terputus dengan sebab kematian, lalu apa bedanya? Kita jawab dengan dua sisi;

   Pertama: Perpisahan dengan sebab talaq itu berdasarkan keridhoan keduanya atau keridhoan suaminya, sedangkan

perpisahan dengan sebab kematian bukan berdasarkan pilihan dari keduanya.

Kedua: Hilangnya kepenulisan dengan sebab kematian masih ada pengaruhnya dibandingkan dengan hilangnya kepenulisan saat masih hidup. Oleh karena itu, seandainya seseorang mengatakan, "Jika aku menjual budak maka akuwasiatkan untuk fulan, lantas ia menjualnya, maka wasiat ini tidak sah." Namun jika ia mengatakan, "Jika aku mati maka budakku aku wasiatkan untuk fulan', ini adalah wasiat yang sah. Diperkuat lagi bahwa perpisahan dengan sebab talaq menyebabkan terhalangnya warisan, beda halnya dengan perpisahan karena kematian. Inilah akhir kutipan dari perkataan Abu Hamid. Dan hakikat perbedaan itu, bahwa hajat (kebutuhan) mengantarkan seseorang untuk melihat setelah kematian, yaitu dalam rangka memandikan dan semisalnya. Masing-masing tidak dibatasi dengan adanya perpisahan kematian, lain halnya dengan perpisahan karena talaq (perceraian).

4. Asy-Syirazi berkata, 'Apabila ada laki-laki yang meninggal dan tidak ada yang mengurusi selain wanita ajnabi (yang bukan mahram), atau seorang wanita meningal dan tidak ada yang mengurusi selain laki-laki ajnabi (yang bukan mahram), maka ada dua pendapat dalam hal ini, pertama: Ditayammumkan. Kedua: mayit ditutupi dengan kain dan orang yang memandikan memakai kaos tangan dan semisalnya di tangannya, lalu memandikannya.

Jika yang meninggal orang kafir maka kerabat-kerabatnya yang kafir yang lebih berhak untuk memandikannya daripada kerabat-kerabatnya yang muslim;

karena orang kafir memiliki hak perwalian, namun jika tidak ada kerabatnya yang kafir maka kerabatnya dari kalangan muslim boleh memandikannya; karena Nabi ﷺ pernah memerintahkan Ali ؓ untuk memandikan ayahnya.

Jika ada seorang wanita dzimmi yang meninggal sedangkan ia memiliki suami muslim, maka suami muslim tersebut boleh memandikannya; karena ikatan nikah seperti ikatan nasab dalam memandikan. Jika yang meninggal adalah suaminya maka Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* mengatakan, "Aku melarang sang isteri untuk memandikannya, namun jika ia memandikannya maka tetap sah; karena tujuan memandikan adalah membersihkan, dan tujuan itu telah tercapai dengan memandikannya.

Jika yang meninggal adalah Ummu walad (ibu anak-anak) maka sang majikan (pemilik Ummu walad) boleh memandikannya; karena pada waktu hidup saja sang majikan boleh memandikannya, apalagi setelah kematiannya, ia berkedudukan seperti isterinya.

Jika yang meninggal majikan, apakah Ummu walad boleh memandikannya. Ada dua pendapat: Abu Ali Ath-Thabari mengatakan, "Tidak boleh; karena ia otomatis bebas dengan sebab kematiannya sehingga menjadi wanita ajnabi (asing)." Kedua: Boleh; karena jika diperbolehkan bagi tuan penulis untuk memandikan Ummu walad, maka sebaliknya juga boleh seperti isterinya.

Penjelasan:

Ada beberapa masalah dalam perkataan ini:

Permasalahan Pertama: jika ada seorang laki-laki meninggal dan tidak ada yang mengurusinya kecuali wanita ajnabi, atau ada wanita

meninggal dan tidak ada yang mengurusinya selain laki-laki ajnabi, maka ada tiga pendapat:

Pendapat pertama, yang paling *shahih* menurut jumhur, yaitu: Ditayammumkan dan tidak perlu dimandikan. Pendapat ini dipertegas oleh Al-Mushlih dalam *At-Tanbih*, Al Mahamili dalam *Al Muqni'* dan Al Baghawi dalam *Syarh As-Sunnah* serta lainnya. Pendapat ini dishahihkan oleh Ar-Rayani, Ar-Rafi'i dan lainnya. Dinukil pula oleh Syaikh Abu Hamid, Al Mahamili, Al Bandaniji, penulis *Al Iddah* dan lainnya dari mayoritas sahabat-sahabat kami yang memiliki banyak pendapat. Dinukil pula oleh Ad-Darimi dari nash Asy-Syafi'i, dipilih oleh Ibnu Al Mundzir; karena memang udzur dari memandikannya secara syariat dengan sebab masalah *Al-Lams* (menyentuh) dan *An-Nazhr* (melihat), sehingga ditayammumkan sebagaimana jika ada udzur secara hissi.

Pendapat kedua: Wajib dimandikan dengan lapis kain di atasnya, sementara yang memandikan membungkus tangannya dengan secarik kain (kaos tangan dan semisalnya), jika memang harus memandangnya maka ia boleh melihat sekedar batas daruratnya saja.

Pendapat ini dijelaskan oleh Al Baghawi, Ar-Rafi'i dan lainnya, sebagaimana boleh memandang kepada auratnya secara berkesinambungan. Ini dikatakan oleh Al-Quffal, dinukil oleh As-Sarkhasi dari Abu Ath-Thahir Az-Ziyadi dari sahabat-sahabat kami, dinukil pula oleh penulis *Al Hawy* dari nash Asy-Syafi'i. Dishahihkan oleh penulis *Al Hawy*, Ad-Darimi, Imam Al Haramain, dan Al Ghazali; karena memandikan hukumnya wajib, dan itu masih mungkin dilakukan sesuai dengan cara yang telah kami sebutkan, sehingga tidak boleh ditinggalkan.

Pendapat ketiga: Tidak dimandikan dan tidak pula ditayammumkan, tetapi dimakamkam sesuai dengan kondisi yang ada.

Pendapat ini disebutkan oleh penulis *Al Bayan* dan lainnya. Namun ini adalah pendapat yang *dha'if* sekali, bahkan batil.

Permasalahan kedua: Tidak wajib bagi kaum muslimin dan selain mereka untuk memandikan orang-orang kafir tanpa ada khilaf, baik kafir dzimmi atau lainnya; karena orang kafir tidak termasuk ahli ibadah, bukan pula ahli Thaharah. Namun hanya bersifat boleh bagi kaum muslimin dan lainnya untuk memandikan orang-orang kafir. Hanya saja kerabat-kerabatnya yang kafir lebih berhak untuk memandikannya daripada kerabat-kerabatnya yang muslim.

Adapun masalah mengafani dan menguburkannya, jika yang meninggal berupa kafir dzimmi, maka hukum wajib bagi kaum muslimin dalam dua pengurusan itu ada dua pendapat jika yang meninggal tidak memiliki harta, dua pendapat ini dikemukakan oleh Imam Al Haramain beserta para pengikutnya, kemudian Al Baghawi dan lainnya.

Pendapat pertama, yang paling *shahih*, yaitu: Wajib menunaikan kewajiban atas tanggungan terhadapnya, sebagaimana diwajibkan untuk memberinya makan dan pakaian semasa hidupnya. Pendapat ini dikatakan oleh Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini dan dipilih oleh Al Qadhi Husain.

Pendapat kedua, yaitu yang dinukil oleh Al Qadhi Husain dari sahabat-sahabat: Tidak wajib, tetapi sunnah.

Kemudian jika yang meninggal berupa kafir harbi atau murtad maka tidak wajib dikafani tanpa ada khilaf, dan tidak wajib dikuburkan menurut pendapat madzhab ini. Pendapat inilah yang dipertegas oleh mayoritas, bahkan boleh direkatkan dengan besi-besi runcing di atasnya. Demikian yang dikatakan secara jelas oleh Al Baghawi, Ar-Rafi'i dan lainnya. Akan tetapi diperbolehkan memakamkannya agar tidak mengganggu orang-orang dengan sebab bau yang busuk. Ada juga yang mengatakan tentang kewajiban menguburkannya maka ada dua pendapat.

Adapun perkataan Mushannif bahwa jika tidak ada kerabatnya yang kafir maka boleh bagi kerabatnya yang muslim untuk memandikannya, maka dalam hal ini terdapat kerancuan seakan-akan kaum muslimin tidak boleh memandikan orang kafir pada saat kerabat-kerabatnya yang kafir masih ada. Bukan demikian yang dimaksudkan, akan tetapi maksudnya adalah sebagaimana yang diperjelas oleh Syaikh Abu Hamid dan Al Mahamili dalam dua kitab mereka berdua, juga Al Bandaniji, Al Qadhi Husain dan banyak lagi dari kalangan sahabat-sahabat kami, yaitu: Bahwa orang kafir apabila mati kemudian terjadi pertentangan antara kerabat kafir dan kerabat muslim dalam hal memandikan, maka kerabat yang kafirlah yang lebih berhak. Tetapi jika tidak ada kerabatnya yang kafir atau mereka meningalkan haknya untuk memandikan, maka bagi kerabatnya yang muslim dan selainnya dari kalangan kaum muslimin diperbolehkan untuk memandikannya, juga mengafani dan menguburkan.

Adapun menshalati orang kafir dan mendoakan ampunan atasnya maka ini diharamkan; berdasarkan nash Al Qur`an dan Ijma." Al Mushannif (Asy-Syirazi) telah mengemukakan masalah shalat ini di akhir Bab Shalat atas Mayyit.

Asy-Syafi'i dalam *Mukhtashar Al Muzani*dan para ulama madzhab Syafi'i berkata, "Diperbolehkan bagi muslim untuk mengiringi jenazah kerabatnya yang kafir, adapun ziarah kuburnya maka menurut pendapat yang benar diperbolehkan. Ini sebagaimana yang dipegang oleh mayoritas.

Sedangkan penulis *Al Hawy*mengatakan, "Tidak boleh." Tentu ini adalah sebuah kekeliruan; karena terdapat riwayat dari jalan Abu Hurairah berkata, "Rasulullah ﷺ bersabda, "*Aku meminta izin kepada Rabbku untuk memintakan ampun atas ibuku namun tidak diizinkan, lalu akan meminta izin untuk menziarahi kuburnya dan Allah mengizinkannya untukku*". HR. Muslim.

Perawi menambahkan dalam riwayatnya, yaitu: "*Maka ziarahilah kubur; karena hal itu bisa mengingatkan pada kematian*".

Adapun hadits yang menyebutkan bahwa Ali memandikan ayahnya, maka itu diriwayatkan oleh Abu Daud dan Al Baihaqi serta lainnya. Hadits ini derajatnya *dha'if*, di*dha'if*kan oleh Al Baihaqi.

Permasalahan ketiga: Apabila seorang wanita dzimmi meninggal dunia maka diperbolehkan bagi suaminya yang muslim memandikannya. Sedangkan tuannya boleh memandikannya jika ia tidak memiliki suami, tidak dalam masa iddah, dan tidak pula berstatus *Mustabra 'ah*.

Apabila suaminya yang muslim meninggal dunia lalu wanita dzimmi yang menjadi isterinya memandikannya, maka hal itu dimakruhkan; sebagaimana dinashkan oleh Asy-Syafi'i. Sedangkan keabsahannya ada dua tahariqah madzhab (pendapat dari ulama madzhab Syafi'i), pertama, ini berpendapat: Yang ada nashnya, juga merupakan ketetapan Mushannif dan jumhur penduduk Iraq, mereka menyatakan sah. *Kedua*: Mengenai keabsahannya ada dua pendapat, *pertama*: *Al-Manshus*, yaitu diperbolehkan dan dikatakan sah. Sedangkan *AlMakhraj* dinyatakan batal. Hal ini disebutkan oleh para ulama Khurasan berdasar pada syarat niat orang yang memandikan. Mereka mengatakan, "Asy-Syafi'i menetapkan bahwa jika orang kafir memandikan orang muslim maka hukumnya sah dan tidak wajib bagi kaum muslimin mengulangi memandikannya."

Asy-Syafi'i juga menetapkan tentang orang yang tenggelam maka ia wajib dimandikan ulang, meskipun ia telah basah akibat tenggelam namun itu tidak cukup mewakili pemandiannya. Di antara ulama yang menukilkan nash dari ahli Iraq tentang masalah orang yang tenggelam adalam penulis *Asy-Syamil*. Lalu orang-orang Khurasan menjadikan masalah ini dalam dua hal, *pertama*: Tentang sahnya orang

kafir memandikan orang muslim dan basahnya orang yang tenggelam terdapat dua perkataan, berdasarkan *naql* dan *takhrij*.

Kedua: Yaitu yang menjadi madzhab mereka dan menjadi pendapat ulama-ulama Iraq: adalah sah orang kafir memandikan orang muslim dan tidak sah mandinya orang yang tenggelam.

Perbedaannya: karena mandi itu harus dilakukan oleh anak adam, dan hal ini ada pada orang kafir dan tidak ada pada orang yang tenggelam. Inilah perbedaan yang dijadikan pedoman. Di antara yang membedakan hal tersebut adalah Al Mawardi, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, penulis *Asy-Syamil* dan seluruh kawan-kawan.

Adapun perkataan Mushannif "karena maksud dari memandikan adalah membersihkan" maka ini adalah perkataan yang *dha'if*, karena bertentangan dengan masalah tenggelam. Ad-Darimi mengatakan, "Asy-Syafi'i berkata, 'Seandainya ada seorang laki-laki yang meninggal, dan di situ hanya ada para wanita muslim dan beberapa laki-laki kafir, maka para wanita tersebut memerintahkan kaum laki-laki kafir untuk memandikan mayat, sedangkan menshalati maka bagian para wanita muslim. Inilah pembagian madzhab mengenai sahnya memandikan yang dilakukan orang-orang kafir'."

Permasalahan keempat: Jika Ummu walad meninggal maka tuannyalah yang memandikannya tanpa khilaf seperti yang dikatakan oleh Asy-Syirazi, baik Ummu walad tersebut muslim atau kafir, namun dengan syarat: tidak memiliki suami dan tidak dalam masa iddah. Masalah ini telah diterangkan sebelumnya.

Selanjutnya apakah Ummu walad boleh memandikan tuannya? Ada dua pendapat sebagaimana yang telah dikemukakan oleh Mushannif. Pertama yang paling *shahih*, yaitu: Tidak boleh, ini dikatakan oleh Abu Ali Ath-Thabari, penulis *Al Hawy*, Ad-Darimi dan dishahihkan oleh Al Baghawi, Ar-Rafi'i serta mayoritas ulama. Mereka

membedakan antara Ummu walad dengan isteri, bahwa Ummu walad dinyatakan bebas dengan kematian tuannya.

Kedua: Boleh. Dishahihkan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam Ta'liqnya, Abu Muhammad Al Juwaini, Nashr Al Maqdisi. Dipertegas pula oleh Al Jurjani dalam *At-Tahrir*.

Dua pendapat tersebut berlaku pula untuk budak wanita *Al Qanah* dan *Al Mudabbirah* ketika memandikan tuannya. Akan tetapi yang *shahih* menurut seluruh kawan-kawan, yaitu: Tidak boleh bagi budak tersebut memandikan tuannya, karena otomatis dengan kematian tuannya maka ia menjadi milik ahli waris tuannya. Pendapat ini ditetapkan oleh Abu Muhammad Al Juwaini, penulis *Al Hawy* dan lainnya kecuali Al Qaffal, ia menyendiri dalam berpendapat dari kawan-kawan. Ia mengatakan dalam *Syarh At-Talkhis*, "Bahwa budak wanita tersebut boleh memandikan tuannya."

Masalah:

Jika ada seorang *Khuntsa Musykil* (banci) yang meninggal dunia, dan ia memiliki mahram dari kalangan laki-laki maupun perempuan maka mahram tersebut boleh memandikannya berdasarkan kesepakatan ulama. Namun jika tidak memiliki mahram, jika ia masih kecil maka boleh siapapun memandikannya baik dari kalangan laki-laki maupun perempuan berdasarkan kesepakatan juga. Kami akan kemukakan hal ini pada pembahasan anak kecil yang sudah jelas. Adapun jika banci tersebut sudah besar (bukan anak kecil) maka ada dua tahariqah madzhab (pendapat dari ulama madzhab Syafi'i);

Pertama yang paling *shahih*, yang merupakan pendapat tegas penulis *Asy-Syamil* dan Jumhur, serta dishahihkan oleh Al Mutawalli, Asy-Syasyi dan lainnya, menyatakan adanya dua sisi berkenaan dengan banci yang meninggal dan tidak ada siapapun selain para wanita ajnabi (asing). Sisi pertama: Ditayammumkan. Penulis *Al Hawy* berkata, "Ini adalah pendapat Abu Abdillah Az-Zubairi. Sedangkan pendapat paling

shahih dari keduanya adalah yang disepakati kawan-kawan, yaitu: dimandikan di atas pelapis kain.

Kedua: yaitu yang dipilih oleh Al Mawardi: Dimandikan oleh orang yang paling bisa dipercaya dari orang yang ada saat itu, baik dari kalangan laki-laki maupun perempuan. Jika kita berpendapat bahwa banci itu dimandikan, maka berkenaan dengan orang yang memandikannya ada beberapa pendapat: *pertama*, yang paling *shahih*, yaitu yang dikatakan oleh Abu Zaid Al Marwazi dan lainnya, dishahihkan oleh Imam Al Haramain, Al Mutawalli, Al Baghawi, Asy-Syasyi dan lain-lain, juga ditetapkan oleh penulis *Asy-Syamil* serta lainnya, adalah diperbolehkan bagi kaum lelaki maupun perempuan semuanya untuk memandikannya di atas kain, dengan ketentuan orang yang memandikannya tetap menjaga pandangan dan berhati-hati dalam menyentuh. Mereka beralasan karena saat itu adalah saat yang darurat dan dianjurkan baginya dengan hukum seperti pada anak-anak.

Kedua,bahwasanya pada hak laki-laki seperti perempuan, dan pada hak perempuan seperti laki-laki. Ini untuk kehati-hatian.

Ketiga: yaitu pendapat yang masyhur, yakni: Dibelikan dari hartanya seorang budak perempuan agar ia memandikannya. Jika tidak memiliki harta maka dibelikan dari Baitul Mal. Namun para ulama bersepakat terhadap *dha'if*nya pendapat ini. Mereka mengatakan, "Karena ketetapan kepenulisan dimulai setelah kematian suatu hal yang sangat jauh'.

Abu Zaid berkata, "Ini adalah pendapat batil yang tidak memiliki asal sama sekali. Seandainya benar maka pendapat yang *shahih* adalah tidak bolehnya seorang budak perempuan memandikan tuannya. Sehingga tidak ada faedah ketika membelinya.

Ar-Rafi'i dan lainnya mengatakan, "Yang dimaksud besar bukanlah orang yang sudah baligh, dan yang dimaksud kecil bukan pula orang yang ada di bawahnya, tetapi yang dimaksud dengan anak kecil di

sini adalah yang belum sampai pada batas merasakan kenikmatan sebagaimana anak seumurnya, sedangkan yang besar adalah yang sudah sampai pada batas tersebut.

Masalah:

Al Mutawalli, penulis *Al Bayan* dan banyak kalangan ulama mengatakan, "Tetapi semuanya apabila meninggal baik anak laki-laki maupun perempuan yang belum sampai pada batas memiliki syahwat maka diperbolehkan bagi kaum laki-laki dan perempuan untuk memandikannya. Apabila ada anak perempuan yang sampai pada batas memiliki syahwat maka yang memandikan adalah para wanita, demikian juga apabila yang meninggal anak laki-laki yang telah sampai pada batas memiliki syahwat maka yang mengurusi adalah kaum lelaki'.

Pendapat-pendapat Ulama Tentang Pasangan Suami-Isteri Yang Saling Memandikan Satu Sama Lainnya Jika Salah Satunya Meninggal:

Ibnu Al Mundzir dalam dua kitabnya *Al Ijma'* dan *Al Isyraf*, kemudian Al Abdari serta lainnya mengatakan, "Kaum muslimin telah bersepakat bahwa seorang wanita diperbolehkan memandikan suaminya. Telah kita kemukakan sebelumnya riwayat dari Ahmad yang menyebutkan larangan terhadap hal itu. Adapun suami memandikan isterinya maka hal itu diperbolehkan menurut kami, dan juga menurut jumhur ulama. Hal ini disebutkan oleh Ibnu Al Mundzir dari Alqamah, Jabir bin Zaid, Abdurrahman bin Al Aswad, Sulaiman bin Yasar, Abu Salamah bin Abdurrahman, Qatadah, Hammad bin Abu Sulaiman, Malik, Al Auza'i, Ahmad dan Ishaq. Dan itu merupakan madzhab Atha`, Daud dan Ibnu Al Mundzir.

Abu Hanifah dan Ats-Tsauri berkata, "Tidak ada hak bagi suami untuk memandikan isterinya yang meninggal." Ini adalah riwayat dari Al

Auza'i. Mereka berhujjah bahwa ikatan perkawinan telah hilang sehingga ia diibaratkan terkena talaq ba`in.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berhujjah dengan hadits Aisyah, namun itu *dha'if* sebagaimana telah berlalu, sedangkan yang bisa dijadikan pedoman adalah qias bolehnya suami memandikan isterinya. Jika ada yang mengatakan: Bahwasanya ikatan-ikatan pernikahan tetap ada, yaitu adanya masa iddah, beda halnya dengan suami.

Menurutku (An-Nawawi): Masa iddah itu tidak dianggap; karena kita telah sepakat bahwasanya jika suami menalaq isterinya dengan talaq ba`in kemudian suami itu meninggal sementara sang isteri berada dalam masa iddah maka sang wanita tersebut tidak boleh memandikan suaminya bersamaan dengan adanya ikatan-ikatan pernikahan. Demikianlah Asy-Syafi'i di dalam *Al Umm* dan sahabat-sahabat kami membedakannya.

Imam Al Haramain dalam *Al Asalib* mengatakan, "Komentar mereka yang mengaitkan masalah tidak bolehnya sang isteri memandikan jasad suaminya dengan masa iddah maka tidak menghasilkan sesuatu apapun darinya; karena iddah ini terjadi setelah nikah secara pasti sehingga menganggap hal itu adalah sebuah kesalahan yang jelas.

Madzhab Ulama Tentang Seorang Laki-Laki Yang Memandikan Ibu, Anak Perempuan dan Wanita-Wanita Lain Yang Menjadi Mahramnya

Telah kami kemukakan bahwa madzhab kami berpendapat bolehnya hal itu dengan syarat-syarat tertentu sebagaimana telah berlalu. Ini dikatakan oleh Abu Qilabah, Al Auza'i dan Malik. Sedangkan Abu Hanifah dan Ahmad melarangnya.

Dalil kami adalah bahwa orang yang dimandikan tersebut bagaikan laki-laki jika dinisbatkan kepadanya dalam masalah aurat dan *khalwat* (menyendiri berduaan).

Masalah:

Pertama: Madzhab ulama tentang laki-laki ajnabi yang tidak dihadiri selain wanita ajnabi dan sebaliknya. Telah kita sebutkan bahwa pendapat yang paling *shahih* menurut kami adalah ditayammumkan. Pendapat ini disebutkan oleh Ibnu Al Mundzir dari Ibnu Mas'ud, Ibnu AlMusayyab, An-Nakha'i, Jamad bin Abu Sulaiman, Malik, Abu Hanifah, seluruh penganut logika dan Ahmad. Kemudian Al Baihaqi meriwayatkan satu hadits Mursal Marfu' tentangnya dari riwayat Makhul, dan dari Al HasanAl Bashri, Az-Zuhri, Qatadah, Ishaq dan riwayat dari An-Nakha'i, yaitu: dimandikan di atas kain dan orang yang memandikan mengenakan pelapis kain di tangannya. Sedangkan dari Al Auza'i: dimakamkan apa adanya tanpa tayammum dan mandi. Ini diriwayatkan pula oleh Ibnu Al Mundzir dari Umar dan Nafi'.

Kedua: Madzhab ulama tentang seorang wanita yang memandikan anak laki-laki dan seorang laki-laki yang memandikan anak perempuan, serta yang seumuran dengannya.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Para ulama telah Ijma' bahwa seorang wanita diperbolehkan untuk memandikan anak kecil laki-laki."

Al Hasan berkomentar, 'Boleh memandikannya apabila anak itu baru disapih atau seumuran di atasnya sedikit'.

Malik dan Ahmad berkata, "Yaitu anak berumur tujuh tahun'.

Al Auza'i berkata, "Empat tahun atau lima tahun'.

Ishaq mengatakan, "Tiga sampai lima tahun'.

Ashab Ar-Ra`yi (para penganut logika) menguatkannya dengan mengatakan, "Wanita itu boleh memandikan anak laki-laki yang belum

bisa berbicara dan laki-laki boleh memandikan anak perempuan yang belum bisa berbicara'.

Bisa aku katakan di sini: Madzhab kami adalah bolehnya mereka berdua memandikan anak-anak yang belum sampai pada batas merasakan atau mengetahui syahwat, sebagaimana yang telah berlalu penyebutannya.

Ketiga: Madzhab kami menyatakan bahwa orang yang junub dan haidh apabila meninggal dunia maka mereka dimandikan satu kali saja. Ini menjadi pendapat para ulama seluruhnya selain Al HasanAl Bashri yang mengatakan, "Dimandikan dua kali." Ibnu Al Mundzir berkata, "Tidak ada yang mengatakan hal itu selainnya'.

Hukum Memandikan Orang Kafir

Telah kita kemukakan bahwa madzhab kami menyatakan bolehnya seorang laki-laki muslim memandikan orang kafir, menguburkan dan mengiringi jenazahnya. Ibnu Al Mundzir menukil tentangnya dari Ashab Ar-Ra`yi dan Abu Tsaur.

Sedangkan Malik dan Ahmad mengatakan, "Tidak boleh bagi seorang muslim memandikannya, tidak pula memakamkannya', hanya saja Malik mengatakan boleh ditutupi (dikuburkan).

Masalah:

Telah kita kemukakan pula bahwa madzhab kami menyatakan: Bahwa laki-laki boleh memandikan budak perempuannya dan Ummu waladnya. Ini dikatakan oleh Malik dan Ahmad. Sedangkan Abu Hanifah mengatakan, "Tidak boleh."

Dan pendapat yang lebih *shahih* menurut kami: Bahwa Ummu walad tidak boleh memandikan tuannya. Pendapat ini dikatakan pula oleh Abu Hanifah. Sedangkan Malik dan Ahmad membolehkannya.

5. Asy-Syirazi berkata, "Semestinya orang yang memandikan adalah orang yang bisa dipercaya berdasarkan riwayat dari Ibnu Umar, bahwa ia mengatakan, "Tidak boleh memandikan orang mati di antara kalian kecuali orang-orang yang bisa dipercaya." Sebab jika orang yang memandikan tidak amanah maka kita tidak bisa percaya bahwa ia mampu memenuhi syarat-syarat memandikan. Mungkin ia akan menutupi sesuatu yang nampak bagus dan menampakkan sesuatu yang dilihatnya kurang bagus.

Dianjurkan untuk menutupi mayit dari pandangan orang-orang; karena mungkin saja ada aib pada tubuh si mayit yang dahulu disembunyikan. Atau mungkin ada darah yang mengumpul pada salah satu sisi tubuhnya, lalu dilihat oleh orang yang tidak mengetahui asal-usul tersebut kemudian menyangka bahwa sang mayit terkena hukuman dan mendapatkan kesudahan yang buruk.

Dianjurkan untuk tidak meminta bantuan lainnya jika memang sudah merasa cukup. Namun jika memerlukan bantuan maka hendaknya meminta orang yang memang harus mengurusnya.

Dianjurkan menempatkan tempat bara api (alat pemanggang) di samping mayit, supaya apabila sang mayit mengeluarkan bau tidak sedap maka tidak akan tercium keluar. Lebih utama jika mayit dimandikan dengan mengenakan baju gamis; berdasarkan riwayat Aisyah ﵂, bahwa Rasulullah ﷺ dimandikan oleh orang-orang sedangkan pada tubuh beliau terdapat gamis, mereka menyiramkan air di atasnya dan menggosok-gosokkan dari atasnya. Dan karena yang demikian lebih tertutup, sehingga itu lebih utama.

Kemudian menggunakan air dingin lebih utama dibandingkan air hangat; karena air dingin bersifat menguatkannya sedangkan air panas menguraikannya. Namun apabila ada kotoran yang tidak bisa dihilangkan selain dengan air hangat, atau hawa yang sangat dingin sehingga orang yang memandikan merasa tidak kuat menggunakannya, maka boleh dimandikan dengan air hangat.

Apakah niat memandikan hukumnya wajib? Ada dua pendapat, *pertama*: Tidak wajib; karena maksud darinya adalah membersihkan, sehingga niat di sini tidak diwajibkan sebagaimana halnya menghilangkan najis. *Pendapat kedua*: Wajib; karena bersifat menyucikan yang tidak berkaitan dengan melenyapkan hal tertentu. Sehingga wajib meniatkan seperti mandi junub.

Dan tidak diperkenankan bagi orang yang memandikan untuk melihat aurat mayit; berdasarkan sabda Nabi ﷺ kepada Ali ؓ, "*Janganlah engkau memandang paha orang yang masih hidup ataupun yang sudah mati*".

Dianjurkan untuk tidak melihat ke seluruh tubuh mayit kecuali bagian yang memang terpaksa harus dilihatnya. Tidak boleh pula menyentuh auratnya; karena jika memandangnya saja tidak boleh apalagi menyentuhnya. Maka yang disunnahkan adalah tidak menyentuh seluruh tubuhnya berdasarkan suatu riwayat bahwa Ali ؓ: memandikan Nabi ﷺ, dengan mengenakan secarik kain yang digunakan untuk memandikan Nabi dari atas gamis beliau.

Penjelasan:

Atsar yang disebutkan dari Ibnu Umar diriwayatkan oleh Ibnu Majah dari Ibnu Umar, dari Nabi ﷺ, yaitu:

لِيَغْسِلْ مَوْتَاكُمُ الْمَأْمُوْنُوْنَ.

"Hendaknya orang mati di antara kalian dimandikan oleh orang-orang yang bisa dipercaya."

Hanya saja sanad hadits ini *dha'if*.

Kemudian hadits Aisyah ﷺ diriwayatkan oleh Abu Daud dengan sanad yang *shahih*, hanya saja terdapat perawi yang bernama Muhammad bin Ishaq, penulis "*Al-Maghazi*" yang mengatakan, "Yahya telah memberitahukan kepada kami dari Ibnu Abbad."

Para ulama berbeda pendapat dalam hal mengambil riwayat ini sebagai hujjah, di antara mereka ada yang menjadikannya sebagai hujjah, dan ada pula yang men-jarhnya (memandang cacat). Namun dari banyak perkataan yang mereka lontarkan atau bahkan perkataan mayoritas dari mereka menunjukkan bahwa haditsnya bersifat hasan apabila ia mengatakan 'حدثني' dan meriwayatkan dari perawi yang tsiqah, sehingga hadits yang dikemukakan di sini adalah hasan, *Wallahu A'lam.*

Adapun hadits Ali ﷺ, yaitu:

لاَ تَنْظُرْ إِلَى فَخِذِ حَيٍّ وَلاَ مَيِّتٍ

"*Janganlah engkau memandang paha orang yang masih hidup ataupun yang sudah mati*".

Hadits ini telah disebutkan pada *Bab Sitr Al-Aurah* (Bab menutup aurat), bahwa Abu Daud dan lainnya meriwayatkan hadits tersebut, dan disebutkan derajatnya *dha'if*.

Kemudian haditsnya yang lain diriwayatkan oleh Al Baihaqi.

Selanjutnya lafazh (الْمِجْمَرَة), dibaca dengan mengkasrahkan huruf *Mim* pertama.

Redaksi (karena bersifat menyucikan yang tidak berkaitan dengan melenyapkan hal tertentu), keluar dari maksud menghilangkan najis.

Redaksi (الفخذ), dibaca dengan mem-fathahkan huruf *Fa* ' dan meng-kasrahkan huruf *Kha* ' (*Al Fakhidz*), boleh pula menyukunkan *Kha* ' dengan mem-fathah *Fa* ' dan meng-kasrahkannya (*Al Fakhdz* atau *Al Fikhdz*), boleh pula *Al Fikhidz*. Inilah empat bacaan dalam lafazh (الفخذ) dan lafazh-lafazh lain yang semisal, yang huruf kedua dan ketiganya berupa huruf Halqi.

Hukum-hukum:

- Orang yang memandikan hendaknya dari kalangan yang bisa dipercaya.

  Jika orang fasik memandikannya dan itu sudah terjadi maka tidak perlu diulangi lagi.

- Dianjurkan untuk memindahkannya ke tempat yang kosong dan menutupinya dari pandangan orang-orang.

Tidak ada khilaf dalam hal ini. Lalu apakah yang dianjurkan memandikannya di bawah langit langsung atau di bawah suatu atap? Ada dua pendapat yang disebutkan oleh penulis *Al Hawy* dan lainnya. Pendapat yang *shahih* adalah di bawah atap, sedangkan memandikan di bawah langit langsung tanpa atap maka tidak memiliki makna apa-apa, meskipun ada yang berpegang dengan itu, namun mereka tidak memiliki hujjah sama sekali.

Syaikh Abu Hamid, Al Bandaniji, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Al Jurjani dalam *At-Tahrir* dan penulis *Al Iddah* serta lainnya berpendapat bahwa yang lebih afdhal adalah memandikan jenazah di bawah tempat yang beratap. Ini termasuk yang dinashkan dalam *Al Umm.*

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata, "Dan dianjurkan hanya orang yang memandikan beserta orang yang harus membantunya saja yang berada di tempat pemandian ketika memandikan'.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) mengatakan, "Adapun wali jenazah diperbolehkan untuk masuk, meskipun tidak ikut memandikan dan tidak pula membantunya." Kemudian dianjurkan agar di samping pemandian diletakkan *Mijmarah* (alat pemanggang) disertai asap mengebul pada saat memandikan dimulai sampai selesai.

Penulis *Al Bayan* berkata, "Sebagian ulama madzhab kami mengatakan: Dan dianjurkan agar mengasapi jenazah dimulai sejak kematiannya, sebab bisa jadi akan nampak darinya sesuatu yang kurang bagus sehingga tersembunyi dengan bau asap."

Kemudian dianjurkan untuk memandikannya di atas baju yang dikenakan mayit ketika hendak dimandikan. Inilah yang *shahih* sebagaimana dinashkan oleh Asy-Syafi'i. Ditetapkan pula oleh para ulama madzhab Syafi'i dari berbagai pendapat mereka.

Sedangkan Ar-Rafi'i menyebutkan satu pendapat dari hikayat Ibnu Kajj: bahwa yang lebih afdhal adalah melepaskan pakaian mayit dan memandikannya tanpa busana. Ini termasuk madzhab Abu Hanifah. Namun pendapat yang benar adalah pendapat yang pertama. Asy-Syafi'i dan Ulama pengikutnya berkata, "Hendaknya gamis tersebut tipis dan tidak tebal'.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) mengatakan, "Orang yang memandikan memasukkan tangannya ke lengan baju jenazah kemudian menuangkan air dari atas gamis dan membasuhnya melalui bagian

dalamnya." Mereka melanjutkan, "Apabila lengan bajunya sempit maka bisa menggunting di atas kain tersebut satu lubang untuk memasukkan tangan hingga bisa membasuh melaluinya."

Mereka mengatakan, "Apabila pakaiannya tidak longgar dan memungkinkan untuk dibalik maka bisa dilepas darinya kemudian tubuhnya ditutupi dengan sarung yang menutupi antara pusar hingga kedua lututnya."

Sekelompok ulama mengatakan, "Apabila memang tidak ada gamis maka bisa diganti dengan kain yang menutupi seluruh tubuhnya, jika tidak ada maka yang penting menutupi bagian pusar hingga kedua lututnya'.

Para ulama bersepakat wajibnya menutupi tubuh jenazah dari pusar hingga kedua lutut.

Jika ada yang berkata: Pedoman Asy-Syafi'i dan Ulama pengikutnya yang menyatakan *Istihbab* (dianjurkan) memandikan jenazah dengan gamis (pakaian) pada tubuhnya (tubuh mayit) adalah hadits Aisyah yang tersebut di atas, perlakuan ini adalah khusus untuk Nabi ﷺ saja, dalilnya: Dalam Sunan Abu Daud berkenaan dengan hal ini disebutkan bahwa orang-orang mengatakan, "Kita melepaskan pakaian beliau sebagaimana melepaskan pakaian orang-orang mati di antara kita." Perkataan ini menunjukkan bahwa kebiasaan mereka adalah menanggalkan pakaian orang yang meninggal. Maka jawabnya: Sebagaimana yang dikatakan oleh para ulama madzhab Syafi'i, 'Bahwa sesuatu yang telah ada ketetapannya sebagai sunnah pada hak Nabi ﷺ, maka itu menjadi sunnah pula pada hak lainnya, hingga benar-benar ada dalil yang mengkhususkannya. Sedangkan yang dilakukan pada Nabi ﷺ adalah sesuatu yang lebih sempurna, *Wallahu A'lam.*

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata, "Memandikannya dengan air dingin lebih afdhal daripada air hangat, kecuali memang air hangat itu dibutuhkan, baik karena orang yang memandikan takut dingin

atau untuk menghilangkan kotoran pada tubuh mayit dan yang semisalnya, maka pada saat itu boleh memandikannya dengan air hangat."

As-Sarkhasi dan lainnya mengatakan, "Tidak berlebihan dalam memandikannya supaya tidak mempercepat kerusakan tubuhnya."

Asy-Syafi'i dan Ulama pengikutnya mengatakan, "Orang yang memandikan atau lainnya menghadirkan tiga bejana sebelum acara memandikan dimulai. Kemudian menuangkan air pada bejana yang besar dan menjauhkannya dari jenazah yang akan dimandikan hingga nantinya tidak terkena cipratan air pada saat memandikan. Dua bejana lainnya dengan ukuran kecil dan sedang. Selanjutnya mengambil air dari bejana besar dengan bejana yang kecil dan menuangkannya ke bejana yang berukuran sedang, setelah itu memandikan jenazah dari bejana yang berukuran sedang."

Tentang masalah wajibnya niat dalam memandikan jenazah terdapat dua pendapat masyhur yang dalilnya disebutkan oleh Mushannif. Maksudnya: Apakah niat memandikan bagi orang yang memandikan jenazah termasuk syarat sah memandikan jenazah? Ulama berselisih tentang keabsahannya. Pendapat paling *shahih* menurut mayoritas adalah bukan merupakan syarat dan tidak pula wajib. Ini merupakan pendapat yang tersebut dalam nash Asy-Syafi'i di akhir pembahasan masalah wanita dzimmi memandikan suaminya yang muslim.

Di antara ulama yang menshahihkan hal itu adalah Al Bandaniji, Al Mawardi disini, Ar-Ruyani, As-Sarkhasi, Ar-Rafi'i dan lain-lain.

Sedangkan sekelompok ulama yang menyatakan sebagai syarat yaitu: Al Mawardi, Al-Faurani, dan Al Mutawalli. Mereka menyebutkannya dalam Bab niat wudhu. Pendapat senada ditegaskan oleh Al Mahamili dalam *Al Muqni'* dan Mushannif dalam *At-Tanbih.*

Namun yang *shahih* adalah men-tarjih pendapat yang pertama (yaitu: bukan syarat sah).

Syaikh Nashr Al Maqdisi dan penulis *Al Bayan* mengutarakan sifat niat, yaitu: berniat dalam hatinya ketika menuangkan air yang jernih bahwa itu adalah mandi wajib. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam kitabnya *Al Mujarrad* mengatakan, "Yaitu: berniat mandi wajib atau fardhu atau memandikan jenazah'.

Masalah:

Pertama: Al Mushannif (Asy-Syirazi) dan para ulama madzhab Syafi'i berkata, "Orang yang memandikan atau lainnya tidak diperkenankan menyentuh sesuatu apapun dari aurat mayit, tidak pula memandangnya, tetapi hendaknya melapisi tangan dengan secarik kain (atau kaos tangan –pent.) lalu membasuh kemaluan dan seluruh tubuh jenazah. Dianjurkan pula untuk tidak melihat tubuh jenazah meskipun bukan aurat kecuali bagian yang memang harus dilihatnya untuk dibasuh dan semisalnya, demikian pula dianjurkan untuk tidak menyentuh langsung dengan tangannya. Jika orang yang memandikan melihat kepada tubuh jenazah atau menyentuhnya tanpa syahwat maka tidak diharamkan namun ia telah meninggalkan sesuatu yang lebih utama.

Sebagian ulama madzhab kami mengatakan, "Hal itu dimakruhkan (dilarang), adapun bagi selain orang yang memandikan dari kalangan yang membantu dan lainnya, maka dilarang untuk melihat ke selain aurat kecuali darurat; sebab tidak menutup kemungkinan akan tersingkap aurat mayit pada saat ia melihatnya, atau akan melihat sesuatu dari tubuhnya berupa hal yang dibenci, atau mungkin melihat warna hitam atau darah yang berkumpul dan semisalnya, lalu ia menyangka bahwa itu adalah bentuk hukuman.

Syaikh Abu Hamid berkata, "'Karena sebagaimana dianjurkan untuk tidak melihat tubuh orang yang masih hidup, maka kepada orang yang sudah meninggal lebih utama untuk tidak dilihat. Inilah ringkasan

dari hukum-hukum pembahasan, sedangkan dalil-dalilnya bisa diketahui dari apa yang telah disebutkan oleh Al Mushannif (Asy-Syirazi) beserta apa yang telah aku tunjukkan, *Wa Billah At-Taufiq.*"

Kedua: Ibnu Al Mundzir berkata, "Mereka berselisih tentang menutupi wajah mayit, maksudnya: pada saat memandikannya. Ibnu Sirin, Sulaiman bin Yasar dan Ayyub As-Sikhtiyani menyatakan *Mustahabb* (dianjurkan) menutupinya dengan secarik kain. Sedangkan Malik, Ats-Tsauri dan Asy-Syafi'i berpendapat hanya menutupi kemaluannya, dan mereka tidak menyebutkan wajah.

Madzhab Para Ulama Tentang Memandikan Jenazah yang Berpakaian Gamis

Madzhab kami adalah Mustahabb. Pendapat senada dikatakan oleh Ahmad. Sedangkan Abu Hanifah dan Malik mengatakan, "Yang Mustahabb adalah memandikannya secara telanjang." Daud menyatakan bahwa dua pendapat tersebut sama derajatnya.

Kemudian madzhab kami adalah Mustahabb memandikan jenazah dengan air dingin kecuali air hangat tersebut diperlukan. Ini dikatakan pula oleh Ahmad. Sedangkan Abu Hanifah menyatakan bahwa air hangat lebih afdhal, sementara Malik tidak memberikan komentar tentang mana yang lebih afdhal. Dalil kami adalah sebagaimana yang telah disebutkan oleh Al Mushannif (Asy-Syirazi).

6. Asy-Syirazi berkata, "Dan dianjurkan untuk mendudukkan jenazah dengan cara duduk yang lembut, kemudian mengusap perutnya dengan usapan menekan; sebagaimana riwayat Al Qasim bin Muhammad, ia berkata, "Abdullah bin Abdurrahman meninggal, lalu Ibnu Umar memandikannya, iapun mengibaskan dengan kibasan yang

keras dan memeras dengan perasan yang keras pula, lalu memandikannya." Sebab barangkali di dalam rongga-rongga tubuh jenazah terdapat sesuatu yang apabila tidak diperas maka akan keluar setelah memandikan, atau bahkan akan keluar setelah dipakaikan kain kafan, sehingga merusak kafan. Maka setiap tangannya menyentuh daerah perut maka hendaknya diiringi dengan siraman air yang banyak hingga apabila keluar sesuatu maka tidak akan tercium bau yang tidak sedap. Setelah itu mulailah membasuh bagian bawahnya sebagaimana orang hidup ketika hendak mandi, lalu berwudhu sebagaimana wudhunya orang hidup. Hal ini berdasarkan riwayat Ummu Athiyyah, ia berkata, "Ketika kami memandikan anak perempuan Rasulullah ﷺ, maka beliau bersabda kepada kami, "*Mulailah dari bagian kanan dan tempat-tempat wudhu*". Sebagaimana halnya orang hidup berwudhu sebelum mandi.

Kemudian masukkan jari-jari ke dalam rongga mulutnya, bersihkanlah gigi-giginya tanpa membuka mulutnya, lakukan pembersihan dengan jari bagian dalam (di bawah kuku) jika memang belum memotong kuku. Gunakan pula siwak atau batang kayu lembut yang tidak melukai, baru setelah itu dimandikan.

Usahakan tempat memandikan dibuat miring sedikit agar air tidak menggenang dibawahnya yang akan merusak tubuh jenazah. Basuhlah sebanyak tiga kali sebagaimana orang hidup melakukannya dalam wudhu dan basuhan. Mulailah dari kepala, dan bagian janggut sebagaimana yang dilakukan orang hidup. Jika jenggotnya kempal dan kusut maka uraikan hingga air bisa mengalir ke sela-selanya, lakukan dengan sisir yang bergerigi lalu menyisirnya dengan lembut hingga rambutnya tidak lepas. Kemudian basuhlah

sisi tubuh bagian kanan hingga menjulur ke bagian kaki, lalu berpindah ke sisi bagian kiri hingga kaki juga. Setelah itu palingkan (doyongkan) tubuh ke sebelah kiri sehingga bisa membasuh punggungnya. Ini juga berdasarkan hadits Ummu Athiyyah.

Disunnahkan pada pembasuhan pertama dengan mengunakan air dan bidara; berdasarkan hadits riwayat Ibnu Abbas: Bahwa Rasulullah ﷺ bersabda tentang orang muhrim yang meninggal akibat tersungkur dari hewan tunggangannya, "*Mandikanlah ia dengan air dan bidara*". Dan karena daun bidara mampu membersihkan jasad, setelahnya dibasuh dengan air bersih (murni tanpa campuran), lalu pada basuhan terakhir gunakan air yang dicampur dengan kapur barus berdasarkan riwayat Ummu Sulaim: Bahwa Nabi ﷺ telah bersabda, "*Jika telah sampai pada akhir pembasuhan dari yang ketiga kalinya atau lainnya maka gunakanlah sedikit kapur barus*". Sebab kapur barus bisa menguatkannya. Kemudian apakah memasukkan basuhan dengan bidara termasuk dari tiga kali basuhan atau tidak? Ada dua pendapat: Abu Ishaq berkata, "Ya, dia termasuk di dalamnya; karena itu termasuk membasuh dengan air yang tidak tercampur dengan sesuatu apapun." Sedangkan para ulama madzhab kami ada yang mengatakan, "Tidak dianggap; karena bisa jadi bidara itu mendominasi campuran', untuk itu tetap dibasuh dengan air murni sebanyak tiga kali, sedangkan wajibnya hanya sekali saja, sabagaimana kami katakan dalam hal wudhu.

Dianjurkan untuk benar-benar menekankan tangan ke perut di setiap kalinya, jika telah membasuhnya sebanyak tiga kali namun belum bersih juga, maka boleh ditambah hingga benar-benar bersih, sunnahnya adalah melakukannya

dengan bilangan witir (ganjil), lima kali atau tujuh kali berdasarkan riwayat Ummu Athiyyah: Bahwa Nabi ﷺ bersabda, "*Mandikanlah ia dengan ganjil, tiga atau lima kali, atau lebih dari itu jika memang diperlukan*". Kewajibannya sebagaimana yang telah kami sebutkan, yaitu: Niat, membasuhnya sekali, dan jika telah selesai membasuhnya maka diulangi lagi dengan melunakkan anggota-anggota tubuh jenazah dan mengeringkannya dengan kain (handuk), sebab jika hendak dikafani dalam keadaan basah, maka kain kafan akan ikut basah dan rusak.

Apabila telah dimandikan kemudian masih keluar sesuatu darinya, maka ada tiga tanggapan dalam hal ini:

Pertama: Cukup dibasuh pada daerah yang terkena cairan yang keluar belakangan tersebut, sebagaimana apabila telah mandi kemudian terkena najis dari selainnya.

Kedua: Wajib diwudhukan; karena telah keluar hadats darinya, sehingga wajib wudhu sebagaimana hadats yang terjadi pada orang hidup.

Ketiga: Wajib dimandikan lagi; karena itu merupakan akhir kesudahan dari perkaranya. Supaya menjadikannya sebagai Thaharah yang sempurna di akhir perkaranya. Jika tidak memungkinkan untuk dimandikan lagi karena kehabisan air atau lainnya, maka ditayammumkan; karena itu juga bagian dari Thaharah yang tidak berkaitan dengan menghilangkan inti sesuatu, sehingga boleh berpindah kepada tayammun ketika tidak mampu dilakukan sebagaimana pada wudhu dan mandi junub.

Penjelasan:

Ada beberapa permasalahan dalam pembahasan ini:

Permasalahan pertama: Hadits-hadits dalam pembahasan disebutkan dalam *Shahih* Al Bukhari dan Muslim dari Ummu Athiyyah *Radhiyyallu Anha*. Ia bernama Nusaibah atau Nasibah. Dalam hadits itu disebutkan:

دَخَلَ عَلَيْنَا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَحْنُ نَغْسِلُ ابْنَتَهُ فَقَالَ: اغْسِلْنَهَا ثَلاَثًا أَوْ خَمْسًا أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ، إِنْ رَأَيْتُنَّ ذَلِكَ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ، وَاجْعَلْنَ فِي الآخِرَةِ كَافُورًا أَوْشَيْئًا مِنْ كَافُورٍ. فَإِذَا فَرَغْتُنَّ فَآذِنَّنِي. قَالَتْ: فَلَمَّا فَرَغْنَا آذَنَّاهُ، فَأَلْقَى إِلَيْنَا حِقْوَهُ فَقَالَ: أَشْعِرْنَهَا إِيَّاهُ.

Rasulullah ﷺ pernah menemui kami sedangkan kami kala itu tengah memandikan putrinya, lalu beliau bersabda, "*Mandikanlah dia tiga, lima kali, atau lebih dari itu. Jika kalian memandang perlu, maka pergunakan air dan daun bidara. Dan gunakanlah di akhir mandinya itu kafur atau sedikit darinya. Dan jika kalian sudah selesai memandikannya, beritahu aku*". Setelah selesai memandikan kami pun memberitahu beliau. Maka beliau memberikan kain kepada kami seraya berucap, "*Pakaikanlah ini sebagai penutup tubuhnya (yang dia maksudkan adalah kainnya)*".

Dalam riwayat lain dari keduanya disebutkan:

إِبْدَأْنَ بِمَيَامِنِهَا وَمَوَاضِعِ الْوُضُوْءِ مِنْهَا.

"*Mulailah dengan anggota tubuhnya yang kanan serta anggota-anggota wudhunya*".

Dalam riwayat lain:

فَضَفَرْنَا شَعْرَهَا ثَلاَثَةَ أَثْلاَثٍ قَرْنَيْهَا وَنَاصِيَتَهَا.

'*Maka kami mengurai rambutnya menjadi tiga kepang: bagian atas dan ubun-ubunnya*'.

Riwayat lain milik Al Bukhari dengan lafazh:

فَأَلْقَيْنَاهَا خَلْفًا

'*dan meletakkan (rambut tersebut) dibelakangnya*'.

Masih riwayat Al Bukhari:

اغسِلْنَهَا ثَلاَثًا أَوْخَمْسًا أَوْسَبْعًا أَوْأَكْثَرَ مِنْ ذَلِكِ

"*Mandikanlah dia tiga kali, lima kali, tujuh kali, atau lebih dari itu*".

Kemudian dalam riwayat milik Muslim:

إِنَّ اسْمَ هَذِهِ الْبِنْتِ زَيْنَبُ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا

'*Nama anak perempuan itu adalah Zainab Radhiyyallu Anha*'.

Dari Ibnu Abbas ﷺ, dia berkata,

بَيْنَمَا رَجُلٌ وَاقِفٌ مَعَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِعَرَفَةَ إِذْ وَقَعَ مِنْ رَاحِلَتِهِ فَأَوْقَصَتْه أَوْ قَالَ فَوَقَصَتْهُ أَوْ قَالَ فَأَقْعَصَتْهُ فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:اغسِلُوْهُ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ وَكَفِّنُوْهُ فِي ثَوْبَيْنِ وَلاَ تَخِيْطُوْهُ وَلاَ تُخَمِّرُوا رَأْسَهُ فَإِنَّ اللهَ تَعَالَى يَبْعَثُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلَبِّيًا

"Ada seorang laki-laki yang sedang wukuf di Arafah bersama Rasulullah ﷺ, tiba-tiba laki-laki tersebut terjungkir dari hewan tunggangannya hingga lehernya patah (mati). Lantas Rasulullah ﷺ bersabda, "*Mandikanlah ia dengan air dan bidara, lalu kafanilah dengan dua kain, tidak perlu dijahit dan jangan tutupi kepalanya; karena Allah Ta'ala akan membangkitkannya pada hari Kiamat dalam keadaan mengucap Talbiyah*".

Dalam riwayat lain:

وَلاَ تَمَسُّوْهُ طِيْبًا فَإِنَّ اللهَ يَبْعَثُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلَبِّدًا

"*Dan janganlah diberi wewangian; karena Allah Ta'ala akan membangkitkannya dalam keadaan rambut yang melekat*". HR. Al Bukhari dan Muslim.

Adapun perkataan Al Mushannif (Asy-Syirazi), "Berdasarkan riwayat Ummu Sulaim: Bahwa Nabi ﷺ bersabda, '*Jika telah sampai pada akhir pembasuhan dari yang ketiga kalinya atau lainnya maka gunakanlah sedikit dari kapur barus*'." Demikianlah yang tersebut dalam *Al Muhadzdzab*, yaitu: Ummu Sulaim, padahal yang masyhur lagi ma'ruf disebutkan dalam *Ash-Shahihain*, juga kitab-kitab hadits lain dan buku yang lain disebutkan bahwa hadits ini dari riwayat Ummu Athiyyah sebagaimana telah dikemukakan di atas, jadi bukan Ummu Sulaim.

Asy-Syirazi telah mengulang-ulang perawi yang benar kecuali di tempat ini saja. Aku telah berusaha mencari tentangnya namun belum menemukan kalimat dari Ummu Sulaim. Mungkin hadits ini tersebut dalam riwayat yang gharib dari Ummu Sulaim juga, yang demikian tidak mustahil atau terlalu jauh; karena Ummu Sulaim termasuk sahabat yang lebih dekat kepada Rasulullah ﷺ dibandingkan Ummu Athiyyah. Dan bisa dipahami bahwa Ummu Athiyyah tidak memandikan puteri Rasulullah sendirian. Di antara lafazh yang memperjelas perkara tersebut adalah sabda Nabi ﷺ:, "Jadikanlah", jika kalian pandang perlu", "Mandikanlah" dan "Mulailah".

Perkataan Ummu Athiyyah فَضَفَرْنَا "lalu kami mengepang" dan lain-lain yang disebutkan dengan dhamir jamak (plural) sebagaimana dalam *Ash-Shahihain*, maka bisa jadi Ummu Sulaim termasuk di antara para wanita yang memandikan. Jadi, kadang-kadang Nabi ﷺ berbicara kepada Ummu Sulaim, dan kadang-kadang kepada Ummu Athiyyah.

Permasalahan kedua: Disebutkan lafazh: sebagaimana riwayat Al Qasim bin Muhammad, ia berkata, "Abdullah bin

Abdurrahman meninggal." Al Qasim di sini adalah Abu Muhammad. Ada juga yang mengatakan Abu Abdirrahman Al Qasim bin Muhammad bin Abu Bakar Ash-Shiddiq ﷺ Al-Qurasyi At-Taimi Al Madani, seorang tabi'in yang mulia, termasuk salah satu dari tujuh tokoh ahli fiqih Madinah. Para ulama telah bersepakat tentang kemuliaannya.

Sedangkan Abdullah bin Abdurrahman adalah Ibnu Abdirrahman bin Abu Bakar Ash-Shiddiq ﷺ, ia juga anak paman Al Qasim bin Muhammad. Para ulama telah sepakat tentang ke-tsiqahannya (perawi yang tsiqah).

Redaksi, "Beliau bersabda kepada kami, mulailah dari bagian kanan", demikian yang tertulis dalam naskah *Al Muhadzdzab*, yaitu dengan dhamir untuk laki-laki. Demikian juga yang tercatat di sebagian riwayat Al Bukhari, dan begitulah yang ada dalam riwayat Muslim. Sedangkan penulisan lainnya dalam bentuk (ابدأن *Mulailah*), maksudnya: pembicaraan tertuju kepada para wanita, inilah yang benar sedangkan yang pertama sebagai takwil darinya.

Redaksi وَيَسُوكُ بِهَا أَسْنَانَهُ "*bersihkanlah gigi-giginya*", dibaca dengan memfathahkan huruf *Ya* ' dan mendhammahkan huruf *Sin*.

Redaksi "Kemudian masukkan jari-jari ke dalam rongga mulutnya, bersihkanlah gigi-giginya", maksudnya: memasukkan jari-jari ke dalam mulut jenazah dengan melalui dua bibirnya pada gigi-giginya. Demikian yang dikatakan oleh para ulama madzhab kami, dan itulah yang dipahami dari perkataan Mushannif *Rahimahulllah*.

Redaksi وَلَا يَفْغَرُ فَاهُ "tanpa membuka mulutnya", terdiri dari huruf *Ya* ' fathah, *Fa* ' Sukun, kemudian *Ghain* fathah, artinya: tidak membuka mulut dan tidak pula mengangkat gigi-gigi satu sama lain, tetapi cukup dengan melakukan penggosokan di atas gigi-gigi tersebut.

Redaksi (المشط), dengan mendhammahkan *Mim* dan mensukunkan *Syin*, juga mendhammahkan keduanya, serta mengkasrahkan *Mim* dan mensukunkan *Syin*. Dikatakan berkenaan dengan lafazh tersebut, yaitu: (مشط), (مشقاء), (مكد), (قيلم), dan (مرجل): semua lafazh-lafazh tersebut dikemukakan oleh Abu Umar Az-Zahid di awal *Syarh Al Fashih*".

Redaksi (خَرَّ مِنْ بَعِيْرِهِ) , artinya: Jatuh dari atas untanya.

Redaksi (فَاجْعَلِي فِيْهِ شَيْئًا مِنْ كَافُوْرٍ) "Berikan sedikit kafur", demikian yang tercatat dalam *Al Muhadzdzab*, yaitu dengan lafazh (فَاجْعَلِي), pembicaraan tertuju pada Ummu Athiyyah saja. Sedangkan yang masyhur dalam riwayat-riwayat hadits adalah dengan lafazh (وَاجْعَلْنَ), yaitu: bentuk jamak untuk perempuan.

Redaksi (المَاءُ القَرَاحُ), dibaca dengan memfathahkan huruf *qaf* dilanjutkan dengan huruf *ra'*, artinya: yang murni tanpa dicampur dengan bidara dan lainnya.

Redaksi "karena itu juga bagian dari Thaharah yang tidak berkaitan dengan menghilangkan inti sesuatu", ini mengeluarkan makna dari membersihkan najis.

Permasalahan ketiga: Tentang tata cara memandikan.

Asy-Syafi'i dan Ulama pengikutnya *Rahimahumullah* mengatakan, "Dianjurkan untuk menyiapkan dua carik kain bersih sebelum memandikan. Hal pertama yang mesti dilakukan apabila telah meletakkan jenazah di tempat pemandian, yaitu: mendudukkannya secara lembut dengan posisi miring ke arah belakang, tidak lurus 90 derajat.

Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*, Syaikh Abu Hamid, Al Mahamili, Al Bandaniji dan para ulama madzhab Syafi'i berkata, "Jika diperlukan

minyak untuk melemaskannya, maka boleh meminyakinya kemudian mulai memandikannya." Para ulama kami (madzhab Syafi'i) mengatakan, "Letakkanlah tangan kanan pembasuh di atas bahu jenazah dan jarinya di lekuk kepala bagian belakang supaya kepalanya tidak miring, kemudian menyandarkan punggungnya ke lutut bagian kanan.

Selanjutnya menelusurkan tangan yang kiri ke atas perut dengan cara menekan supaya kotoran-kotorannya keluar, sementara di sampingnya disedikan alat pemanggang sebagaimana telah berlalu. Orang yang membantunya menyiramkan air yang banyak agar tidak tercium atau nampak bau tidak sedap yang keluar dari perut, kemudian mengembalikan ke posisi semula dalam keadaan telentang, membaringkan di atas punggunya dan mengarahkan kedua kakinya ke kiblat. Tempat pemandian diusahakan dengan bentuk agak miring dengan posisi kepala di bagian tempat yang tinggi, supaya air bisa mengalir dan tidak menggenang di bawah jenazah.

Setelah itu orang yang memandikan dengan menggunakan tangan kirinya yang dibalut dengan secarik kain (atau sarung tangan) membasuh dubur, kemaluan dan daerah sekitarnya, kemudian membersihkannya sebagaimana orang hidup beristinja, lalu membuang secarik kain tersebut dan mencuci tangannya dengan air dan *Asynan* (garam abu). Demikianlah yang dikatakan oleh jumhur, yaitu: membersihkan daerah kemaluan dan sekitarnya dengan satu kain. Kemudian di akhir dan pertengahan pembasuhan, maka setiap kemaluan dibasuh dengan kain yang berbeda, sehingga semuanya berjumlah tiga carik kain. Pendapat yang masyhur adalah cukup dua carik kain, satu kain untuk kemaluan dan kain lainnya untuk badan. Demikian yang dinashkan oleh Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*, *Mukhtashar Al Muzani* dan perkataan lamanya.

Asy-Syafi'i berkata dalam *Al Jana`iz Ash-Shaghir*, 'Memandikan dengan salah satu dari kedua kain di atas tubuh, wajah, dan dada jenazah. Masih dengan kain tersebut untuk membasuh dubur dan kemaluan serta daerah antara dua kakinya, selanjutnya mengambil carik kain satunya dan melakukan hal yang sama seperti itu.

Al Bandaniji berkata, "Kawan-kawan memiliki dua cara, pertama: Abu Ishaq menyebutkan bahwa masalah ini terdiri dari dua pendapat dari ulama madzhab Syafi'i; *pendapat pertama*, (pertama) setiap kain digunakan untuk membasuh seluruh badannya. (kedua) satu kain untuk kemaluan dan kain lain untuk seluruh tubuh. *Pendapat kedua*: setiap kain digunakan untuk membasuh seluruh badannya. Ia mengatakan, "Inilah madzhab yang dimaksud', namun sebenarnya bukan itu yang diklaimnya, tetapi pendapat madzhab adalah sebagaimana yang telah kami kemukakan dari para ulama madzhab Syafi'i dan nash-nash Asy-Syafi'i secara dominan.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata, "Kemudian benar-benar membersihkan kotoran dan lainnya dari tubuh mayit. Apabila telah menyelesaikan seluruh apa yang telah kami sebutkan itu maka kembali membalut tangan dengan secarik kain dan memasukkan jarinya ke mulut untuk membersihkan gigi-giginya dengan air. Tidak boleh membuka giginya berdasarkan kesepakatan para ulama madzhab Syafi'i dan yang dinashkan oleh Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*, tetapi cukup menelusuri di atas gigi-giginya. Kemudian memasukkan air ke dalam hidung tetapi tidak dengan cara yang berlebihan, inilah madzhab kami.

Sedangkan Abu Hanifah dan Ats-Tsauri berkata, "Tidak perlu mengumur-ngumurkan mulut jenazah dan tidak pula melakukan *Istinsyaq* (memasukkan air ke dalam hidung dan mengeluarkannya); karena Madhmadhah adalah memutarkan air di mulut, dan Istinsyaq adalah menariknya dengan nafas, yang demikian tentu tidak mungkin dilakukan oleh mayit. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berdalil dengan

sabda Nabi ﷺ, "*Dan anggota-anggota wudhu darinya*". Ini diqiyaskan dengan wudhu yang dilakukan oleh orang hidup.

Adapun dalil mereka (selain para ulama madzhab Syafi'i) maka tidak bisa diterima, sebab arti *Madhmadhah* yang sebenarnya adalah menjadikannya hanya di mulut saja, demikian juga *Istinsyaq*. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata, "Itulah sebabnya apabila melakukan *Madhmadhah* kemudian air tertelan ke dalam maka diperbolehkan dan *Madhmadhah* tersebut telah dinyatakan sah. Adapun memutar-mutar air dalam mulut adalah bentuk kesempurnaan *Madhmadhah* dan bukan syarat dalam *Madhmadhah*. Mengenai hakikat pengertian *Madhmadhah* telah kita kemukakan penjelasannya dalam sifat wudhu.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata, "Memasukkan jari dengan sedikit air ke dalam lubang hidung untuk mengeluarkan kotoran yang ada di dalamnya, lalu diwudhukan dengan tiga kali basuhan seperti wudhunya orang hidup disertai dengan *Madhmadhah* dan *Istinsyaq*."

Ar-Rafi'i mengatakan, "Dan tidak cukup dikatakan *Madhmadhah* dan *Istinsyaq* dengan hanya melakukan apa yang telah berlalu dengan memasukkan dua jari tetapi itu seperti siwak." Ia melanjutkan, 'Ini sebagaimana yang ditunjukkan oleh perkataan Jumhur." Dalam *Asy-Syamil* dan lainnya disebutkan sesuatu yang menunjukkan cukupnya hal itu. Pendapat pertama itulah yang lebih *shahih*. Ia mengatakan, "Dan memiringkan kepalanya ketika melakukan *Madhmadhah* dan *Istinsyaq*, supaya air tidak mengalir ke dalam perutnya." Lalu apakah cukup mengalirkan air ke rongga depan mulut dan depan lubang hidung ataukah harus sampai ke dalamnya?

Imam Al Haramain menceritakan, "Terdapat perbedaan pendapat karena dikhawatirkan rusaknya jenazah." Ia menegaskan bahwa apabila gigi-gigi dalam keadaan rapat berdempetan, maka tidak boleh membukanya.

Al Mushannif (Asy-Syirazi) dan para ulama madzhab Syafi'i berkata, "Dan ditelusuri apa yang ada di bawah kuku-kukunya jika tidak bisa mengguntingnya, caranya dengan menggunakan kayu lembut supaya tidak melukainya. Demikianlah yang dinashkan oleh Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan *Al Mukhtashar*.

Asy-Syafi'i dan Ulama pengikutnya berkata, "Dan menelusurkan batang kayu tersebut di bawah kuku-kuku tangan dan kakinya, serta bagian luar kedua telinga dan bagian dalamnya. Apabila telah selesai mewudhukannya maka miringkanlah sedikit hingga air tidak berkumpul di bawahnya, lalu membasuhnya tiga kali sebagaimana yang dilakukan oleh orang hidup ketika melakukan Thaharah. Dimulai dengan membasuh rambut kepala dan jenggot dengan bidara atau semisalnya.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) bersepakat bahwasanya dianjurkan untuk mendahulukan rambut kepala dalam masalah ini daripada jenggot. Sedangkan An-Nakha'i mengatakan sebaliknya.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berhujjah jika mendahulukan jenggot terlebih dahulu kemudian rambut kepala maka air dan bidara akan turun lagi dari atas kepala menuju jenggot sehingga harus dibasuh ulang, namun jika mengedepankan rambut kepala terlebih dahulu maka akan lebih nyaman. Adapun perkataan Mushannif 'dan memulai dengan kepala dan jenggotnya', maka ini benar, maksudnya adalah mendahulukan atas kepalanya. Seandainya ia mengatakan 'rambut kepala kemudian jenggotnya' sebagaimana yang dikatakan oleh para ulama madzhab Syafi'i maka itu lebih bagus dan lebih jelas.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata, "Dan menguraikan rambut kepala dan jenggot dengan sisir yang lebar jarak antara gigi-giginya jika rambut itu dalam keadaan kusut dan rapat, atau sebagaimana dikatakan Mushannif dan sekelompok ulama, 'Yang renggang gigi-giginya', maksudnya sama. Mereka berkata, "Dan tidak terlalu keras dalam menyisirnya supaya tidak merontokkan rambut, jika

ada yang rontok maka dikembalikan lagi dan ikut dikuburkan bersama jenazah.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) mengatakan, "Jika telah selesai dari ini semua, maka dilanjutkan dengan membasuh sisi sebelah kanan bagian depan, dada, paha, betis dan kaki, lalu membasuh sisi sebelah kiri seperti itu. Selanjutnya membalikkan tubuh ke sisi sebelah kiri kemudian membasuh sisi sebelah kanan bagian belakang, dari kepala bagian belakang, punggung hingga kaki, lalu membalikkan ke arah kanan dan berpindah membasuhnya ke sisi sebelah kiri seperti itu juga. Inilah cara yang dinashkan oleh Asy-Syafi'i dalam *Al Mukhtashar*, hal ini juga yang menjadi pendapat Jumhur para ulama madzhab kami.

Ada pendapat lain yang disebutkan oleh para ulama Iraq dan lainnya, yaitu: Membasuh sisi sebelah kanan bagian depan kemudian membalikkan hingga bisa membasuh sisi sebelah kanan bagian belakang, lalu membaringkan telentang dan membasuh sisi sebelah kiri bagian depan dan berpindah ke sisi sebelah kiri bagian belakang. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) mengatakan, "Dua cara tersebut telah banyak dilakukan orang, dan cara yang pertama lebih afdhal'.

Imam Al Haramain dan Al Ghazali serta jama'ah ulama mengatakan, "Dibaringkan terlebih dahulu ke sisi sebelah kiri, lalu dituangkan air ke sebelah kanannya dari atas kepala hingga kakinya, kemudian dibaringkan ke sisi sebelah kanan dan mengguyurkan air ke sebelah kiri." Sedangkan madzhab berpendapat seperti yang telah kami kemukakan, sebagaimana ditegaskan oleh jumhur.

Jumhur mengatakan, "Tidak perlu lagi mengulangi pembasuhan kepala, namun langsung membasuh leher dan sekitarnya (bagian depan dan belakang), sebab kepala telah dibasuh terlebih dahulu." Para ulama kami (madzhab Syafi'i) mengatakan, "Dan jangan ditelungkupkan'.

Mereka berkata, "Semua pembasuhan yang telah disebutkan itu dihitung sebagai pembasuhan yang pertama. Pada pembasuhan ini

dianjurkan dengan air, bidara dan semisalnya. Lalu diguyur dengan air murni dari atas kepala hingga bagian kaki." Dianjurkan untuk membasuhnya tiga kali-tiga kali. Jika masih belum bersih maka boleh lebih dari itu hingga benar-benar bersih, jika telah sampai pada hitungan ganjil maka tidak perlu ditambah lagi, jika sampai pada hitungan genap maka dianjurkan untuk menambahnya hingga menjadi ganjil. Dalil dari masalah ini adalah hadits Ummu Athiyyah di muka.

Sabda Nabi ﷺ, "(أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ إِنْ رَأَيْتُنَّ) "atau lebih dari itu jika dipandang perlu".

Apakah kewajibannya telah dinyatakan gugur karena pembasuhan yang berubah dengan bidara dan semisalnya? Ada dua pendapat yang disebutkan dalam kitab. Yang paling *shahih*: Tidak gugur, inilah kesimpulan dari pendapat dalam masalah memandikan yang berubah karena bidara. Terdapat kerancuan perkataan para ulama madzhab Syafi'i di dalamnya, namun telah diperjelas oleh Syaikh Abu Hamid dalam Ta'liqnya. Ia mengatakan: Asy-Syafi'i berkata, "Jika terdapat kotoran pada jenazah maka dibasuh dengan *Asynan (garam abu)* dan bidara, keduanya diguyurkan di atasnya dan digosok-gosokkan, lalu bidaranya dibasuh kemudian setelah itu dibasuh dengan air bersih murni. Ini termasuk dalam satu basuhan, dan yang sebelumnya sebagai pembersihan. Inilah lafazh Asy-Syafi'i.

Syaikh Abu Hamid berkata, "Yang demikian itu benar, karena air apabila dituangkan pada bidara dan *Asynan (garam abu)*, maka kedua bahan itu akan lebih dominan daripada air sehingga tidak dianggap membasuh kecuali dibasuh lagi dengan air bersih (murni)." Inilah yang menjadi pegangan Madzhab.

Abu Ishaq berkata, "Apabila telah dibasuh dengan bidara dan *Asynan (garam abu)* maka itu termasuk satu kali basuhan (mandi)."

Abu Hamid berkata, "Pendapat ini adalah keliru dan menyelisihi nash Asy-Syafi'i." Demikian akhir kutipan perkataan Abu Hamid. Dan

memang demikianlah sebagaimana dikatakan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam Ta'liqnya, juga Ibnu Adh-Dhibagh dan lainnya bahwa basuhan dengan air dan bidara tidak dianggap sebagai salah satu dari tiga basuhan, tanpa ada khilaf mengenainya. Apabila setelah itu dibasuh dengan air murni dan bekas dari bidara[23] serta semisalnya hilang, maka dalam hal ini ada dua pendapat:

Pertama: Adalah pendapat Abu Ishaq Al Marwazi, yaitu: Dianggap sebagai satu dari tiga basuhan; karena hal itu dengan air murni sehingga seperti basuhan selanjutnya.

Kedua: adalah pendapat yang benar menurut Jumhur Mushannifin, yaitu: tidak dianggap darinya; karena air masih bercampur dengan bidara, maka itu seperti siraman sebelumnya. Sedangkan penulis *Al Hawy*, Al Mahamili dalam kitabnya, dan penulis *Al Bayan* serta lainnya menyatakan bahwa basuhan ini dianggap dalam hitungan tanpa khilaf, penyelisihan Abu Ishaq itu tidak lain pada basuhan yang pertama dengan air dan bidara.

Al Qadhi Husain dan Al Baghawi mengatakan, "Membasuh dengan air disertai bidara atau semisalnya tidak dianggap dalam hitungan, demikian juga yang dihilangkan dengan bidara, tetapi yang dianggap adalah siraman yang dilakukan dengan menggunakan air murni. Maka caranya adalah mengguyur dengannya tiga kali setelah bekas bidara hilang.

Al Baghawi berkata, "Apabila air tidak berubah oleh bidara maka ia dianggap dalam hitungan, seandainya ada najis pada tubuh jenazah, maka dibasuh tiga kali setelah menghilangkannya. Ar-Rafi'i meringkas perkataan para ulama madzhab Syafi'i dalam masalah ini, ia

---

23 Termasuk di antaranya adalah sabun dan alat-alat pembersih lainnya, apabila bahan tersebut digosokkan pada tubuh mayit maka harus dihilangkan dengan air murni kemudian menyiramkan langsung ke tubuh mayit tanpa terhalang oleh bekas apapun.

berkata, "Apakah kewajiban telah dinyatakan gugur dengan basuhan yang terdapat di dalamnya bidara? Ada dua pendapat:

Pertama: adalah pendapat Abu Ishaq, yaitu: dinyatakan gugur; karena maksud dari memandikan mayit adalah membersihkan, sehingga menggunakan tambahan sesuatu yang menambah kebersihan tidak mempengaruhinya.

Kedua: yang lebih *shahih*, yaitu: Tidak gugur; karena perubahan yang terjadi padanya buruk sehingga menghilangkan kesuciannya. Berdasarkan hal ini maka penganggapannya sebagai satu basuhan setelahnya terdapat dua pendapat, pertama: menurut Ar-Ruyani, 'Dianggap; karena membasuh tanpa campuran apapun." Kedua yang lebih *shahih* menurut Jumhur, juga ditegaskan oleh Al Baghawi menyatakan tidak dianggap; karena air apabila mengenai tempat tersebut maka tidak murni lagi tapi tercampuri dengan bidara dan menjadi berubah karenanya. Dengan demikian yang dianggap sebagai hitungan adalah yang dituangkan dari air murni. Inilah perkataan Ar-Rafi'i.

Kesimpulannya ada tiga pendapat:

Pertama: (yang *shahih*) bahwa pembasuhan dengan bidara dan pembasuhan yang setelahnya tidak dianggap dalam hitungan yang tiga.

Kedua: keduanya dianggap.

Ketiga: dianggap yang kedua dan bukan yang pertama. Inilah hukum dari masalah yang dimaksud.

Adapun ibarat yang diungkapkan oleh Mushannif maka terdapat macam permasalahan; karena ia mengatakan, "Apakah pembasuhan dengan bidara dianggap dalam tiga kali hitungan, mengenai hal ini ada dua pendapat:

Abu Ishaq mengatakan, "Dihitung; karena itu berupa pembasuhan dengan sesuatu yang tidak dicampuri apa-apa. Di antara

para ulama madzhab kami ada yang berkata, "Tidak dianggap karena bisa saja bidara tersebut mendominasi air." Berdasarkan pendapat ini maka mesti mengguyur dengan air bersih sejumlah tiga kali lagi. Namun yang wajib hanyalah sekali saja. Inilah lafazh Al Mushannif (Asy-Syirazi). Sisi permasalahannya adalah ia mengatakan 'karena itu berupa pembasuhan dengan sesuatu yang tidak dicampuri apa-apa." Yang ini bertentangan dengan gambaran permasalahan. Untuk menjawab permasalahan ini maka dikatakan: Maksudnya, bahwa pembasuhan yang dilakukan setelah bidara, apakah dianggap atau tidak? Ada dua pendapat:

Pertama: Dianggap; karena air yang dituangkan adalah air yang murni dan tidak terpengaruh dengan sesuatu yang menimpanya ketika berulang-ulang mengenai tubuh.

Kedua: Tidak dianggap; karena bisa jadi bidara tersebut mendominasi sehingga merubahnya, padahal air itu tidak boleh terkena sesuatu yang merubahnya. *Wallahu A'lam.*

Jika kita katakan: Tidak dianggap pembasuhan yang setelahnya dalam tiga kali pembasuhan, dan yang wajib hanyalah sekali saja, sedangkan kedua dan ketiga adalah sunnah, sebagaimana kita katakan berkenaan dengan wudhu dan mandi. Tidak ada khilaf di sini tentang disunnahkannya kedua dan ketiga, demikian yang dinashkan oleh Asy-Syafi'i. juga disepakati oleh para ulama madzhab Syafi'i dan lainnya. Sedangkan dalam mandi junub maka tidak disunnahkan kedua dan ketiga. Hal ini telah dikemukakan dalam *Bab Mandi Junub* dari penulis *Al Hawy*. Penulis *Al Hawy* di sini lebih menyukai tiga kali pembasuhan; karena itu merupakan akhir dari perkara sang mayit, disertai dengan sabda Nabi ﷺ:

"*Mandikanlah ia tiga, lima, tujuh atau lebih*". *Wallahu A'lam.*

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) mengatakan, "Dan dianjurkan untuk mencampuri kapur barus pada air murni di setiap kali

pembasuhan, dan di pembasuhan yang terakhir lebih ditekankan; berdasarkan hadits yang telah lalu. Dan juga kapur barus itu bisa menguatkan tubuh mayit, cukup sedikit saja dan jangan sampai berlebihan hingga merubah kondisi air. Jika sampai mengeras dan merubah maka terdapat dua pendapat sebagaimana disebutkan di awal pembahasan Thaharah. *Pendapat pertama*, yaitu yang lebih *shahih*: Tidak mempengaruhi kesuciannya ketika digunakan untuk selain jenazah, adapun untuk jenazah maka Asy-Syafi'i dan Ulama pengikutnya telah menetapkannya, dan disebutkan pula dalam hadits yang *shahih*.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam kitabnya *Al Mujarrad*, 'jika dikatakan: Bukankah kalian telah mengatakan bahwa kapur barus apabila mengubah air maka berarti menghilangkan kesuciannya? Kita jawab: Asy-Syafi'i berkata, "Perubahan yang disebabkan oleh kapur adalah perubahan di luar, bukan perubahan karena percampuran." Al Qadhi tidak menambah jawaban selain kata tersebut.

Kesimpulannya: bahwasanya terdapat perincian terhadap yang benar dan lebih baik dari penyebutan soal. As-Sarkhasi berkata dalam *Al Amali*, 'Para para ulama madzhab kami berselisih pendapat mengenai jawaban tersebut, di antara mereka ada yang berkata, "Tidak dianggap apabila air berubah karena kapur', lalu menakwilkan hadits dan perkataan Asy-Syafi'i bahwa kapur yang sedikit tidak akan berpengaruh perubahannya.

Di antara mereka ada juga yang membawanya pada maksud, yaitu: apabila kapur itu dibadan kemudian diguyur dengan air yang murni padanya.

Ada juga yang mengatakan, "Sesuai dengan kemutlakkannya tentang kapur barus yang dicampurkan pada air dan merubahnya dengan perubahan yang banyak, akan tetapi tidak dihitung sebagai pembasuhan yang wajib."

Yang lain lagi mengatakan, "Sesuai dengan kemutlakkannya sebagaimana yang telah kami kemukakan dan dihitung dalam pembasuhan mayit yang wajib secara khusus; karena maksud dari pembasuhan adalah pembersihan. Inilah kutipan dari perkataan As-Sarkhasi. Sedangkan apa yang telah kami sebutkan di atas berupa disunnahkannya mencampurkan kapur barus pada setiap pembasuhan, maka ini adalah pendapat yang ma'ruf dalam Madzhab. Tentang hal itu secara jelas disebutkan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam *Al Mujarrad*, Al Baghawy, Ar-Rafi'i dan sejumlah banyak dari para ulama madzhab Syafi'i. Dan juga dinashkan oleh Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan *Al Mukhtashar*. Ia berkata dalam *Al Mukhtashar*, 'Dan diberikan kapur barus pada setiap air yang murni, jika tidak diberikan kecuali di akhirnya saja maka dianggap sudah memenuhi syarat." Inilah perkataannya dalam *Mukhtashar Al Muzani*. Ia juga berkata dalam *Al Umm* pada Bab *Iddah Ghasl Al Mayyit*, 'Minimal yang bisa memenuhi syarat dalam pemandian mayit adalah menjadi bersih. Sebagaimana hal itu menjadi syarat minimal terpenuhinya mandi junub. Ia melanjutkan, 'Dan paling sedikitnya sunnah yang aku sukai adalah tiga kali, jika belum bersih maka lima kali, jika belum juga berarti tujuh kali."

Ia mengatakan, "Dan tidak membasuhnya dengan air apapun kecuali dicampur dengan kapur untuk melaksanakan sunnah, jika tidak dilakukan demikian maka aku menyatakan makruh (terlarang), namun aku berharap bahwa itu tetap sah." Aku tidak mengetahui adanya campuran dalam air berupa daun bidara maupun wewangian selain kapur barus, akan tetapi yang aku ketahui adalah membiarkan air sesuai aslinya kemudian mencampurinya dengan kapur barus. Inilah kutipan pernyataan Asy-Syafi'i sesuai dengan perkataannya dan itu adalah seluruh bab yang telah disebutkan.

Adapun perkataan Mushannif: Dan mencampuri sedikit kapur barus di akhir pembasuhan dan pengkhususannya di akhir, maka ini adalah perkataan yang gharib (asing) dalam Madzhab, meskipun secara

zhahir hadits perkataan tersebut sejalan. Yang lebih gharib lagi adalah yang disebutkan oleh Al Jurjani dalam *At-Tahrir*, ia mengatakan, "Dianjurkan untuk memandikannya tiga kali, pertama kali diberikan sedikit bidara, yang kedua diberi sedikit kapur dan ketiga dengan air murni." Ini adalah sebuah kekeliruan, bertentangan dengan hadits yang *shahih*, juga tidak sesuai dengan nash-nash Asy-Syafi'i dan Ulama pengikutnya.

Al Mushannif (Asy-Syirazi) dan para ulama madzhab Syafi'i berkata, "Yang wajib sesuai dengan apa yang telah kami sebutkan adalah satu kali basuhan, demikian juga niat jika kita memang berpendapat mewajibkannya. Dan tidak dianggap memandikan sampai benar-benar suci dari najis, jika memang ada najisnya. Pembahasan ini telah dikemukakan dalam Bab mandi junub, *Wallahu A'lam.*

Masalah:

Pertama: Asy-Syafi'i, Al Mushannif (Asy-Syirazi) dan para ulama madzhab Syafi'i berkata, "Dianjurkan untuk menekan dan mengurut setiap tangannya melewati perut, kemudian mengusapnya dengan lebih lembut daripada sebelumnya." Inilah yang *shahih* lagi masyhur yang dinashkan oleh Asy-Syafi'i dan dipertegas oleh Jumhur. Sedangkan penulis *Al Hawy* menukil adanya dua pendapat, pertama: seperti pendapat di atas, kedua: yang yang lebih *shahih* menurutnya, yaitu: Tangannya tidak menyentuh perut kecuali di awal memandikan. Ia menakwilkan nash Asy-Syafi'i bahwa maksudnya adalah benar-benar memperhatikan apakah ada yang keluar dari perutnya atau tidak. Namun pernyataan ini *dha'if* dan menyelisihi nash, penakwilan yang demikian tidak benar.

Kedua: Asy-Syafi'i, Al Mushannif (Asy-Syirazi) dan para ulama madzhab Syafi'i berkata, "Jika telah selesai memandikannya, maka dianjurkan untuk mengulangi pelemasan sendi-sendi dan anggota badan untuk memudahkan pembungkusan kafan." Ini tidak ada khilaf. Al

Muzani menukil dalam *Al Mukhtashar*, 'Disukainya mengulangi pelemasan di awal saat meletakkan jenazah ke tempat pemandian."

Sebagian ulama madzhab Syafi'i menyetujui hal itu, namun jumhur mengingkarinya. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam *Al Mujarrad* mengatakan, "Para ulama kami (madzhab Syafi'i) mengatakan: Pelemasan di waktu itu bukan perkara yang *Mustahabb*, tidak pula diketahui dalam kitab-kitab Asy-Syafi'i, tetapi fungsi pelemasan sendi-sendi setelah kematian adalah supaya mayit tetap dalam keadaan hangat, adapun pada saat pemandian maka tidak ada fungsinya. Syaikh Abu Hamid berkata, "Ini adalah penukilan yang keliru dari Al Muzani terhadap perkataan Asy-Syafi'i; sebab Asy-Syafi'i tidak pernah menyebutkan pelemasan anggota-anggota tubuh pada saat demikian dalam kitab-kitabnya, tetapi ia menyebutkannya setelah selesai memandikan mayit.

Penulis *Asy-Syamil* mengatakan, "Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata: Pelemasan di sini tidak diketahui oleh Asy-Syafi'i, dan tidak ada faedah di dalamnya; karena tubuh sudah kaku sampai waktu tersebut secara galibnya."

Penulis *Al Hawy* mengatakan, "Pelemasan ini tidak dijumpai dalam kitab-kitab Asy-Syafi'i sedikitpun kecuali yang telah disebutkan oleh Al Muzani dalam *Al Mukhtashar*, meninggalkannya lebih utama daripada melakukannya; karena anggota-anggota tubuh sudah saling merekat. Tetapi yang dikatakan Asy-Syafi'i adalah mengulangi pelemasan sendi-sendi pada saat kematiannya, bukan saat memandikannya. Namun jika melemaskan kembali pada saat memandikan maka boleh-boleh saja. Inilah perkataan penulis *Al Hawy*.

Sedangkan Al Baghawi, As-Sarkhasi dan lain-lain menegaskan disukainya mengulangi pelemasan pada saat memandikan, sebagai bentuk pengamalan zhahir dari apa yang dinukilkan Al Muzani.

Ketiga: Asy-Syafi'i dan Ulama pengikutnya mengatakan, "Apabila telah selesai memandikan maka dianjurkan mengelap dengan kain dengan usapan yang benar-benar' yang demikian ini tidak ada khilaf. Para ulama kami mengatakan, "Perbedaan antara memandikan mayit dengan mandi junub dan wudhu di sini sebagaimana telah kami katakan bahwa Madzhab menyukai untuk meninggalkan usapan dengan handuk atau semisalnya, hanya saja pada mayit termasuk darurat dan diperlukan agar kafan tidak rusak karena badan yang basah.

Keempat: Apabila masih ada najis yang keluar dari salah satu jalan keluar (kemaluan dan dubur) setelah dimandikan dan sebelum dikafani, maka wajib dibasuh kembali tanpa ada khilaf. Sedangkan masalah mengulangi Thaharahnya maka ada tiga pendapat yang masyhur:

Pertama, yang paling *shahih*, yaitu: Tidak ada kewajiban apa-apa; karena ia di luar *At-Taklif* (yang dibebani syariat) dengan batalnya Thaharah, ini diqiaskan seperti apabila terkena najis dari luar tubuh (dari tempat lain) maka cukup dengan membasuhnya saja tanpa ada khilaf.

Kedua, Wajib diwudhukan ulang sebagaimana najis itu keluar dari orang yang masih hidup.

Ketiga, Wajib dimandikan ulang; karena hal itu membatalkan kesucian, sebab kesucian mayit adalah dengan membasuh seluruh tubuhnya. Inilah alasan yang masyhur. Sementara Al Mushannif (Asy-Syirazi) dan penulis *Asy-Syamil* memberikan alasan lain, yaitu: karena saat itu adalah akhir dari perkaranya (orang yang meninggal).

Kemudian Al Mushannif (Asy-Syirazi) dalam kitabnya *Al Khilaf* dan *At-Tanbih*, Sulaim Ar-Razi dalam kitabnya *Ru`us Al Masa`il*, Al Ghazali dalam *Al Khulashah*, dan Al Abdari dalam *Al Kifayah* mentarjih tentang wajibnya memandikan ulang. Ini juga merupakan perkataan Abu Ali bin Abu Hurairah, dipertegas oleh Sulaim Ar-Razi dalam *Al Kifayah*, Syaikh Abu Nashr Al Maqdisi dalam *Al Kafi* dan merupakan madzhab

Ahmad bin Hanbal. Sedangkan Al Mahamili dan lainnya melemahkan pendapat ini. Sementara penulis *Al Bayan* menukilkan lemahnya pendapat ini dari Syaikh Abu Hamid.

Kemudian wajibnya mewudhukan ulang adalah perkataan Abu Ishaq Al Marwazi. Namun yang *shahih* menurut mayoritas para ulama madzhab Syafi'i adalah tidak ada kewajiban selain membasuh najis itu saja. Hal ini dibenarkan oleh Al Mahamili dalam *At-Tajrid* dan Ar-Rafi'i serta lainnya. Ini juga merupakan perkataan Al Muzani dan orang-orang terdahulu dari para ulama madzhab kami. Termasuk madzhab Abu Hanifah, Malik dan Ats-Tsauri.

Sebab perbedaan yang terjadi di kalangan ulama madzhab Syafi'i adalah pada perkataan Asy-Syafi'i dalam *Mukhtashar Al Muzani*, yaitu: Apabila keluar sesuatu darinya maka mesti dibersihkan dan diulangi pembasuhannya. Al Muzani dan mayoritas para ulama madzhab Syafi'i mengatakan, "Pengulangan mandi hukumnya *Mustahabb*." Sedangkan Ibnu Abu Hurairah mengatakan wajib.

Adapun jika keluar najis dari kemaluan setelah dibungkus dengan kafan maka tidak wajib diwudhukan dan tidak pula dibasuh ulang tanpa ada khilaf. Demikian yang dijelaskan oleh Al-Mahamil dalam *At-Tajrid*, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam *Al Mujarrad*, As-Sarkhasi dalam *Al Amali* dan penulis *Al Iddah*. As-Sarkhasi memberikan hujjahnya bahwa seandainya diperintahkan untuk mengulangi pemandian dan wudhu, maka tidak ada jaminan bahwa hal yang semisal tidak akan terjadi pada pembasuhan berikutnya, sehingga tidak ada selesainya. Jumhur tidak merintangi adanya perbedaan antara mayit yang belum dikafani dan yang telah dikafani, bahkan mereka membiarkan terjadi khilaf, hanya saja keumuman mereka mengambil jalan secara terperinci sebagaimana yang disebutkan oleh Al Mahamili dan orang-orang yang sependapat dengannya. Sedangkan apabila

keluar najis dari selain dua jalan keluar (kemaluan dan dubur) maka wajib dibasuh dan tidak ada kewajiban lainnya tanpa ada khilaf.

Imam Al Haramain berkata, "Apabila kita mewajibkan untuk memandikan ulang pada najis yang keluar dari dua jalan keluar (kemaluan dan dubur) maka dibawa kemungkinannya pula pada najis selainnya." Pendapat ini *dha'if* atau batil, tidak ada perbedaan antara najis ini dengan najis lain yang mengenainya, mereka telah sepakat bahwa hal itu cukup dengan membasuhnya saja.

Seandainya ada seorang laki-laki *ajnabi* menyentuh mayit perempuan setelah dimandikan atau wanita ajnabi menyentuh mayit laki-laki setelah dimandikan, maka jika kita mengatakan bahwa keluarnya najis dari jalan keluar (kemaluan dan dubur) tidak diwajibkan selain membasuh najis itu saja, maka berarti tidak wajib pula pada mayit laki-laki maupun perempuan tanpa ada khilaf; karena tidak ada najis di sini. Namun jika kita mewajibkan adanya wudhu atau mandi maka di sini juga diwajibkan wudhu apabila kita mengatakan bahwa bersentuhannya laki-laki dan perempuan membatalkan wudhu, namun jika tidak maka tidak ada kewajiban pula. Demikianlah yang dikatakan oleh Al Qadhi Husain, Al Mutawalli dan lainnya.

Sedangkan Al Baghawi memutlakkan wajibnya dua hal tersebut, maksudnya: Apabila kita berpendapat bahwa orang yang disentuh menjadi batal kesuciannya sebagaimana diperjelas oleh gurunya yaitu Al Qadhi Husain, Al Mutawalli dan para pendukung mereka berdua.

Seandainya mayit laki-laki atau perempuan digauli setelah dimandikan, jika kita berpendapat wajibnya mengulangi wudhu atau mandi, maka di sini diwajibkan; karena tuntutan jimak. Jika kita mengatakan tidak wajib kecuali hanya menghilangkan najis, maka tidak ada kewajiban apa-apa di sini. Demikian yang dikemukakan oleh Al Qadhi dan dua sahabatnya, para pendukung mereka, Ar-Rafi'i dan

lainnya. Dan mesti ada khilaf yang didasarkan pada najis yang ada di dalam kemaluan, *Wallahu A'lam.*

Sedangkan apabila keluar mani setelah dimandikan, jika kita berpendapat bahwa keluarnya najis wajib dibasuh, maka di sini tidak ada kewajiban apa-apa; karena air mani adalah suci. Namun jika kita berpendapat dengan dua pendapat yang lain maka wajib dimandikan ulang, *Wallahu A'lam.*

Kelima: Al Mushannif (Asy-Syirazi) dan para ulama madzhab Syafi'i mengatakan, "Apabila tidak bisa memandikan jenazah karena tidak adanya air atau karena mati terbakar sehingga jika dimandikan maka jenazah akan rusak maka tidak perlu dimandikan, tetapi cukup ditayammumkan, dan tayammum di sini hukumnya wajib karena untuk bersuci yang tidak berhubungan dengan menghilangkan najis, sehingga wajib berpindah kepada tayammum ketika tidak ada air seperti mandi junub. Demikian juga apabila jenazah mati karena disengat hewan buas yang jika dimandikan maka akan rusak atau adanya kekhawatiran dari pihak orang yang memandikan, maka cukup ditayammumkan seperti yang telah kami sebutkan.

Imam Al Haramain, Al Ghazali dan lainnya dari kalangan ulama Khurasan menyebutkan bahwa jika pada tubuh jenazah terdapat luka dan dikhawatirkan akan cepat membusuk jika dimandikan setelah dimakamkan maka tetap wajib dimandikan karena semuanya tetap akan membusuk. Ini adalah perincian madzhab kami. Sedangkan Ibnu Al Mundzir mengemukakan tentang mayat yang dikhawatirkan akan rusak dagingnya jika dimandikan, atau mayat yang tidak bisa dimandikan, ia menyebutkan riwayat dari Ats-Tsauri dan Malik, yaitu: cara diguyur atau dituangkan air di atasnya. Sedangkan menurut Ahmad dan Ishaq: cukup ditayammumkan, dan begitulah pendapat aku.

7. Asy-Syirazi berkata, "Tentang menggunting kuku jenazah, menipiskan kumis dan mencukur bulu kemaluannya terdapat dua pendapat, *pertama*: Hal itu dilakukan; karena merupakan bentuk dari membersihkan sehingga disyariatkan seperti menghilangkan kotoran. *Kedua*: Dimakruhkan, ini adalah pendapat Al Muzani; karena dianggap memotong bagian dari tubuh mayit seperti khitan.

Asy-Syafi'i berkata, 'Dan tidak boleh memotong rambutnya.' Abu Ishaq mengatakan, 'Jika tidak berupa rambut yang menjuntai maka dipotong; karena bagian dari membersihkan, ini seperti memotong kukunya. Namun Madzhab (Ulama madzhab Syafi'i) memegang pendapat yang pertama; karena memotong rambut bagian dari berhias bukan untuk membersihkan.

Penjelasan:

Ada dua pendapat mengenai pemotongan kuku, pengambilan rambut kumis, ketiak dan bulu kemaluan. Dalam *al jadid* (pendapat baru Asy-Syafi'i) disebutkan bahwa hal itu perlu dilakukan. Sedangkan menurut pendapat lama (pendapat lama Asy-Syafi'i) tidak perlu dilakukan.

Adapun para ulama madzhab Syafi'i memiliki dua tahariqah madzhab (pendapat dari ulama madzhab Syafi'i); *Pertama*: Bahwa dua pendapat berkisar antara *Mustahabb* dan *Makruh*. Pertama dianjurkan (*mustahabb*) dan kedua dibenci (*makruh*). Ini merupakan pendapat Al Mushannif (Asy-Syirazi) di sini, juga gurunya yaitu: Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam Ta'liqnya, penulis *Al Hawy*, Al Ghazali dalam *Al Wasith* dan *Al Khulashah*, kemudian penulis *At-Tahdzib*, Ar-Ruyani dalam *Al Hilyah* dan lainnya dari kalangan para ulama madzhab kami. Penulis *Al Hawy* berkata, "Dalam pendapat baru Asy-Syafi'i disebutkan: bahwa melakukannya *Mustahabb* (dianjurkan) dan meninggalkannya *Makruh*

(dibenci). Al Mushannif (Asy-Syirazi) dalam *At-Tanbih* dan Al Jurjani dalam *At-Tahrir* menyatakan *Mustahabb*.

Pendapat ulama madzhab Syafi'i yang kedua: Dua pendapat yang berkisar antara hukum makruh dan tidak makruh. Pertama: Makruh dan kedua: tidak Makruh dan tidak pula Mustahabb. Sisi ini merupakan perkataan Syaikh Abu Hamid, Al Mahamili, Al Bandaniji, Ibnu As-Sibagh, Asy-Syasyi dan lain-lain, dan ini yang ditunjukkan dari zhahir nash Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*, ia mengatakan bahwa di antara ulama ada yang melarangnya dan yang lain memandang *rukhshah*.

Adapun perkataan Ar-Rafi'i, yaitu: "Tidak ada khilaf bahwa masalah ini tidak disunnahkan, dua pendapat yang ada hanya berkisar dalam kemakruhannya", maka pendapat ini tertolak dengan apa yang telah kami kemukakan mengenai ketetapan adanya khilaf dalam *Istihbab*, bahkan ada yang menegaskannya. Maka sungguh mengherankan pendapatnya itu, padahal hal itu sangat masyhur dalam kitab-kitab, terutama dalam *Al Wasith*, *Al Muhadzdzab* dan *At-Tanbih*.

Sedangkan yang lebih *shahih* dari dua pendapat adalah sebagaimana yang dishahihkan oleh Al Mahamili, yaitu: Tidak dimakruhkan. Ia menegaskan dalam kitabnya *Al Muqni'*. Sementara yang lainnya menshahihkan kemakruhannya, dan itulah pendapat yang terpilih, dinukil oleh Al Bandaniji dari nash Asy-Syafi'i pada keumuman kitab-kitabnya, di antaranya *Al Umm*, *Mukhtashar Al Jana'iz* dan *Al Qadim*. Asy-Syafi'i dalam *Mukhtashar Al Muzani* mengatakan, "Di antara para ulama madzhab kami ada yang berpendapat bolehnya mencukur rambut dan memotong kuku, ada juga yang tidak memperbolehkannya.

Asy-Syafi'i mengatakan, "Dan meninggalkannya lebih aku sukai." Inilah nash Asy-Syafi'i yang secara jelas disebutkan darinya mengenai tarjih (pembenaran) ditinggalkannya perkara tersebut (maksudnya: tidak memotong kuku dan mencukur rambut). Tidak ada

satupun lafazh dari Asy-Syafi'i yang secara pasti menyebutkan Istihbab melakukannya, akan tetapi yang ada adalah Ikhtilaf (perbedaan pendapat) yang disebutkan dari guru-gurunya mengenai sunnah dan makruhnya.

Sedangkan Asy-Syafi'i memilih untuk membiarkannya, madzhabnya juga memilih membiarkannya, adapun selainnya maka bukan termasuk madzhab miliknya. Dari sini bisa diketahui secara jelas tentang tarjih ditinggalkannya perbuatan tersebut, diperkuat juga bahwa Asy-Syafi'i mengatakan dalam *Al Mukhtashar* dan *Al Umm*, "Dan hendaknya orang yang memandikan membersihkan bagian bawah kuku-kuku mayit dengan batang kayu kecil untuk mengeluarkan kotoran." Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam Ta'liqnya berkata, "Para ulama kami (madzhab Syafi'i) mengatakan: Ini pendapat lain dari Asy-Syafi'i, bahwa ia membiarkan kuku-kuku tersebut, adapun jika kita mengatakan dihilangkan maka tidak perlu lagi kepada batang kayu kecil."

Kesimpulannya bahwa madzhab atau yang benar adalah membiarkan rambut-rambut dan kuku-kuku; karena itu bagian dari mayit yang harus dimuliakan sehingga tidak boleh dirusak. Tidak ada dalil *shahih* dari Nabi ﷺ maupun para sahabat *Radhiyyallu Anhum* yang menyebutkan tentang perkara ini, sehingga dilarang (makruh) melakukannya.

Jika dua jalur itu dikumpulkan, maka terdapat tiga pendapat:

Pendapat pertama, yang terpilih: Makruh (dibenci).

Kedua: Tidak makruh dan tidak *Mustahabb* (dianjurkan).

Ketiga: *Mustahabb*.

Di antara ulama yang berpendapat *Mustahabb* adalah Said bin Al-Musayyab, Ibnu Jubair, Al Hasan Al Bashri, Ahmad bin Hanbal, dan Ishaq bin Rahawaih.

Sedangkan yang memakruhkannya yaitu: Malik, Abu Hanifah, Ats-Tsauri, Al Muzani, Ibnu Al Mundzir, dan jumhur, serta dinukil oleh Al Abdari dari jumhur ulama.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) mengatakan, "Jika kita katakan: Rambut-rambut ini dihilangkan, maka orang yang memandikan mesti mencukur rambut ketiak dan bulu kemaluan dengan gunting, pisau kecil atau bahan penghilang rambut, jika memakai bahan tersebut maka harus dicuci bekasnya. Inilah pendapat dari madzhab dan dinashkan dalam *Al Umm*, ditegaskan pula oleh jumhur.

Ada sisi pendapat mengenai penggunaan bahan penghilang rambut di bulu kemaluan supaya tidak terlihat aurat si mayit. Hal ini dipertegas oleh Al Bandaniji dan Al Mahamili dalam *Al Majmu'*. Sisi yang lain disukainya menggunakan bahan penghilang rambut di bulu kemaluan dan juga bulu ketiak. Hal ini dipertegas oleh penulis *Al Hawy*, sedangkan Madzhab boleh memilih sebagaimana yang telah lalu, akan tetapi tidak boleh menyentuh maupun memandang aurat kecuali darurat.

Adapun rambut kumis maka para ulama madzhab Syafi'i telah sepakat bahwasanya apabila kita berpendapat menghilangkan rambut, maka kita mesti menghilangkannya dengan gunting sebagaimana mengguntingnya ketika masih hidup. Al Mahamili dan lainnya berkata, "Dimakruhkan untuk mencukur habis kumis pada orang hidup maupun orang mati, tetapi digunting dengan tidak membiarkan bibirnya kelihatan. Adapun perkataan Al Mushannif (Asy-Syirazi) '*Haff Asy-Syarib*', maka maksudnya adalah mengguntingnya, bukan mencukur habis, sebagaimana hal itu dikatakan oleh para ulama madzhab kami. Namun jika kita berpendapat menghilangkan rambut dan kuku-kuku, maka dianjurkan untuk menghilangkannya sebelum dimandikan. Demikian disebutkan secara jelas oleh Al Mahamili, Ibnu As-Sibagh dan lainnya.

Ibnu As-Sibagh berkata di awal bab: memandikan mayit, 'Dilakukan sebelum mayit dimandikan." Ia melanjutkan, 'Namun Al Muzani menyelisihi urutannya, ia menyebutkan: dilakukan setelah dimandikan, semestinya ia menyebutkan sebelumnya. Aku katakan: demikian juga yang diamalkan oleh Al Mushannif (Asy-Syirazi) dan jumhur, bahwa mereka menyebutkannya setelah dimandikan. Sepertinya mereka mencontoh Al Muzani ﷺ, namun tidak mesti dalam hal ini mereka menyelisihi sunnahnya mendahulukan, sebab Al Mushannif (Asy-Syirazi) juga mengisyaratkan untuk dikedepankan (sebelum dimandikan) dalam perkataannya sebelum ini, yaitu: 'Dan membersihkan bagian bawah kuku-kuku jika memang tidak mengguntingnya'.

Adapun rambut kepala maka dikatakan oleh Asy-Syafi'i ﷺ, "Tidak boleh dicukur." Para ulama kami (madzhab Syafi'i) ﷺ mengatakan, "Jika tidak biasa mencukur rambut semasa hidupnya, dilihat bahwa rambutnya menjuntai hingga kedua bahunya maka tidak dicukur tanpa ada khilaf, namun jika kebiasaannya mencukur rambutnya, maka ada dua pendapat: Madzhab berpendapat tidak dicukur sebagaimana ditegaskan oleh jumhur. Kedua: Ada dua perkataan dalam masalah kuku-kuku, kumis, bulu ketiak dan kemaluan. Perincian yang aku sebutkan antara terbiasa dengan tidak adalah perincian yang telah ma'ruf dalam pendapat Madzhab, sedangkan perkataan Al Mushannif (Asy-Syirazi) masih ada kemungkinan kepadanya.

Adapun masalah khitan orang yang mati sebelum dikhitan maka ada tiga jalur, Madzhab dan juga dipertegas oleh Al Mushannif (Asy-Syirazi) serta jumhur berpendapat tidak perlu dikhitan.

Pendapat ulama madzhab Syafi'i yang kedua: Ada dua pendapat seperti perkataan mengenai rambut dan kuku, demikian disebutkan oleh Ad-Darimi.

Pendapat ulama madzhab Syafi'i yang ketiga: Ada tiga pendapat yang dikemukakan oleh penulis *Al Bayan*. Pertama (yang *shahih*): tidak perlu dikhitan, kedua: dikhitan. Dan ketiga: dikhitan bagi yang sudah baligh sedangkan yang masih kecil tidak perlu; karena kewajiban itu pada orang baligh. Pendapat yang *shahih* adalah tidak dikhitan secara mutlak; karena itu merupakan bagian dari tubuh mayit, sehingga tidak boleh dipotong seperti halnya tangan yang seharusnya dipotong karena mencuri atau hukum qishash. Mereka bersepakat tidak bolehnya dipotong.

Lain halnya dengan rambut dan kuku, keduanya biasa dihilangkan dengan maksud berhias pada waktu masih hidup, dan orang mati diikutkan hukumnya seperti orang hidup dalam masalah ini. Sedangkan khitan dilakukan karena adanya taklif (beban syariat), namun jika meninggal maka gugur taklifnya, *Wallahu A'lam*.

Masalah:

Mengenai rambut yang diambil dari kumis, bulu ketiak, bulu kemaluan, kuku-kuku, dan apa yang tercabut dari akibat menguraikan rambut kepala dan jenggot, kemudian kulit hasil khitan jika berpendapat dikhitan. Ada dua pendapat mengenai hal ini, *pertama*: Dianjurkan untuk mengumpulkan itu semua dengan kafan dan ikut dikuburkan bersama. Ini dijadikan pendapat oleh Al Qadhi Husain dan kawannya Al Baghawi, kemudian Al Ghazali dalam *Al Wasith* dan *Al Khulashah*, penulis *Al Iddah*, Ar-Rafi'i serta lainnya. Juga diisyaratkan oleh Al Mushannif (Asy-Syirazi) dalam *Al Khilaf*.

Kedua: Dianjurkan untuk tidak dikuburkan bersamanya, tetapi dipendam dalam tanah selain kuburan. Ini adalah pendapat yang menjadi pilihan sahabatnya, bahwa ia menceritakan dari Al Auza'i tentang dianjurkan penguburannya bersamanya. Kemudian mengatakan, "Dan pendapat yang terpilih menurut kami adalah tidak dikubur

bersama jenazah; karena tidak ada dalil berupa khabar maupun atsar berkenaan dengannya, *Wallahu A'lam*.

8. Asy-Syirazi berkata, "Jika yang meninggal berupa perempuan maka dimandikan seperti halnya laki-laki, jika wanita itu memiliki rambut yang panjang maka dijadikan tiga kepang kemudian diletakkan dibelakang kepala jenazah; berdasarkan riwayat Ummu Athiyyah *Radhiyyallu Anha* tentang sifat memandikan anak perempuan Rasulullah ﷺ. Ia berkata, "Maka kami mengurai rambutnya menjadi 3 kepang: bagian atas dan ubun-ubunnya, kemudian meletakkannya di belakangnya'.

Penjelasan:

Hadits Ummu Athiyyah diri oleh Al Bukhari dan Muslim.

Redaksi (الذوائب), (الضفائر) dan (الغدائر) maknanya saling berdekatan, maksudnya: sifat rambut, hanya saja 'الضفائر' tidak dilakukan kecuali dipintal atau dijalin. Asal makna *Adh-Dhafru* adalah *Al Fatlu* (jalinan/pintalan).

Dan hukum yang disebutkannya ini merupakan hukum yang telah disepakati, dinashkan oleh Asy-Syafi'i dan Ulama pengikutnya. Yang semisal dengan madzhab kami dalam masalah disukainya menguraikan rambut dan menjadikannya tiga kepang dibelakang mayit adalah perkataan Ahmad dan Daud. Sedangkan Malik dan Abu Hanifah ﷺ berpendapat tidak dikepang dan tidak pula diuraikan, tetapi dibiarkan menjuntai pada kedua bahunya.

9. Asy-Syirazi berkata, "Dan disunnahkan mandi bagi orang yang memandikan jenazah; berdasarkan riwayat Abu

Hurairah ﷺ: bahwa Nabi ﷺ bersabda, "*Barang siapa memandikan mayit maka hendaknya ia mandi*". Namun itu tidak wajib.

Dalam *Al Buwaithi* dikatakan: Jika memang hadits ini *shahih*, maka aku berpendapat wajibnya mandi bagi orang yang memandikan jenazah. Pendapat pertama lebih *shahih*; karena mayit dianggap suci, dan orang yang memandikan sesuatu yang suci tidak harus mandi karenanya, tidak sebagaimana halnya junub.

Lalu apakah hal itu lebih ditekankan atau mandi Jum'at. Ada dua pendapat: Dalam *al qadim* disebutkan: mandi Jum'at lebih ditekankan; karena dalil mengenainya lebih *shahih*. Sedangkan menurut pendapat baru (jadid) dikatakan: justru mandi dari memandikan mayit itulah yang lebih ditekankan; karena mandi Jum'at hukumnya tidak wajib, sedangkan mandi dari memandikan mayit hukumnya di antara wajib dan tidak.

Penjelasan:

Hadits Abu Hurairah ﷺ ini diriwayatkan oleh Abu Daud dan lainnya. Al Baihaqi membahas dengan panjang lebar perkataan mengenai penyebutan jalur-jalur periwayatannya seraya berkata, "*Shahih* bahwa hadits tersebut *Mauquf* pada Abu Hurairah. Sedangkan At-Tirmidzi mengatakan dari Al Bukhari bahwa ia berkata, "Bahwa Ahmad bin Hanbal dan Ali bin Al-Madini mengatakan: Tidak ada sesuatupun yang benar dalam bab ini. Demikian juga dikatakan oleh Muhammad bin Yahya Adz-Dzuhali Syaikh Al Bukhari, aku tidak mengetahui satu haditspun yang tsabit mengenainya. Al Baihaqi meriwayatkannya juga dari jalan Hudzaifah secara *Marfu'*, ia berkata, "Dan sanadnya gugur'.

Adapun hadits Ali ﷺ bahwa ia memandikan ayahnya, yaitu: Abu Thalib, lalu diperintahkan oleh Nabi ﷺ untuk mandi, diriwayatkan oleh Al Baihaqi dari berbagai jalan. Ia mengatakan, "Hadits ini batil, seluruh sanadnya *dha'if* dan sebagiannya munkar." Dalam suatu hadits dari Aisyah ﷺ disebutkan:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَغْتَسِلُ مِنَ الْجَنَابَةِ وَيَوْمَ الْجُمُعَةِ وَمِنَ الْحِجَامَةِ وَغُسْلِ الْمَيِّتِ.

Bahwa Nabi ﷺ: Biasa mandi karena junub, hari Jum'at, setelah hijamah (dibekam) dan memandikan mayit. (HR. Abu Daud dan lainnya dengan sanad yang *dha'if*).

Demikian juga hadits tentang berwudhu bagi yang telah mengusung jenazah, hadits ini *dha'if*. Abu Daud dan At-Tirmidzi telah meriwayatkan dari Abu Hurairah dari Nabi ﷺ:

مَنْ غَسَّلَ مَيِّتًا فَلْيَغْتَسِلْ وَمَنْ حَمَلَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ

"*Barang siapa memandikan jenazah maka hendaknya mandi dan barang siapa mengusung jenazah maka hendaknya berwudhu*".

At-Tirmidzi mengatakan bahwa hadits ini hasan. Perkataan At-Tirmidzi bahwa hadits ini hasan diingkari, bahkan hadits ini adalah *dha'if* sebagaimana dijelaskan oleh Al Baihaqi dan lainnya.

Al Baihaqi ﷺ berkata, "Riwayat-riwayat yang *Marfu'* tentang hal ini dari Abu Hurairah adalah tidak kuat sebagiannya karena para perawinya yang majhul (tidak diketahui) dan sebagiannya[24]. Ia berkata, "Yang benar bahwa hadits tersebut *Mauquf* pada Abu Hurairah dan Marfu' darinya dinyatakan *dha'if* disertai dengan apa yang telah dikemukakan Asy-Syafi'i ﷺ kepada kita, *Wallahu A'lam*.

---

[24] Dalam *Ushul* (naskah asli) tidak tertulis sesuatu, sepertinya ada yang hilang, yaitu: Karena *Munqathi'* atau *Mauquf*.

Al Muzani berkata, "Mandi dalam hal ini tidak disyariatkan, demikian juga wudhu bagi orang yang telah menyentuh mayit atau mengusung jenazahnya; karena tidak ada dalil yang *shahih* tentang hukum keduanya." Ia berkata dalam *Al Mukhtashar*, 'Para ulama telah bersepakat bahwasanya orang yang telah menyentuh *Harir* (kain sutera)[25] atau *Maitah* (bangkai) maka tidak ada kewajiban wudhu baginya, tidak pula mandi, sedangkan bangkai orang yang beriman lebih utama. Inilah kutipan dari perkataan Al Muzani dan itu pendapat yang kuat, *Wallahu A'lam.*

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) mengatakan, "Berkenaan dengan mandi bagi orang yang telah memandikan mayit, maka ada dua jalur:

Pendapat Madzhab: Bahwa yang benar sebagaimana pendapat yang dipilih oleh Mushannif dan jumhur, yaitu: hukumnya sunnah, baik haditsnya *shahih* atau tidak. Jika memang haditsnya *shahih* maka perkara tersebut dihukumi *Mustahabb.*

Kedua: Ada dua pendapat: menurut pendapat baru dinyatakan sunnah, sedangkan menurut pendapat lama dinyatakan wajib jika memang haditsnya *shahih*, namun jika tidak maka dihukumi sunnah.

Al Khaththabi ﷺ *Ta'ala* berkata, "Aku tidak mengetahui ada seorang ulama pun yang mewajibkan mandi bagi orang yang memandikan mayit." Ia melanjutkan, 'Yang mirip adalah membawa hadits pada hukum *Mustahabb.*"

Ibnu Al Mundzir ﷺ dalam *Al Isyraf* berkata, "Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Al Hasan Al Bashri, An-Nakha'i, Asy-Syafi'i, Ahmad, Ishaq, Abu Tsaur, dan para penganut logika berpendapat tidak ada mandi padanya."

---

[25] Demikian yang tertulis dalam Ushul dan naskah yang dicetak juga demikian, namun yang benar adalah *Khinzir* (babi) atau *Maitah* (bangkai) supaya maknanya selaras, sebagaimana dinashkan dalam "*Al-Mukhtashar*".

Sedangkan dari Ali, Abu Hurairah, Ibnu Al Musayyab, Ibnu Sirin, dan Az-Zuhri berpendapat mandi.

Adapun dari An-Nakha'i, Ahmad dan Ishaq berpendapat wudhu.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Tidak ada yang perlu dipermasalahkan dalam perkara ini; karena tidak ada hadits *shahih* mengenainya'.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) ﷺ berkata, "Mandi Jum'at dan mandi dari memandikan mayit lebih ditekankan daripada mandi-mandi sunnah lainnya. namun manakah sebenarnya yang lebih ditekankan? Ada dua pendapat sebagaimana yang disebutkan oleh Mushannif. Pertama yang lebih *shahih* menurutnya adalah bahwa mandi sehabis memandikan mayit lebih ditekankan. Kedua: yaitu pendapat yang terpilih: bahwa mandi Jum'at lebih ditekankan. Penjelasan mengenai masalah ini telah disebutkan dalam bab Cara Mandi Junub, dan telah dikemukakan pula keterangan mengenai faedah khilaf tersebut, *Wallahu A'lam.*

10. Asy-Syirazi berkata, "Dan dianjurkan bagi orang yang memandikan mayit apabila melihat sesuatu yang menakjubkan dari mayit untuk membicarakannya (menyebarkan keta'jubannya); sebagaimana riwayat Abu Rafi' ﷺ bahwa Rasulullah ﷺ bersabda:

مَنْ غَسَّلَ مَيِّتًا فَكَتَمَ عَلَيْهِ غَفَرَ اللهُ لَهُ أَرْبَعِيْنَ مَرَّةً.

"Barang siapa yang memandikan jenazah, seraya dia menyembunyikan dengan baik, maka Allah akan memberikan ampunan 40 kali kepadanya".

Penjelasan:

Hadits Abu Rafi' diriwayatkan oleh Al Hakim dalam *Al Mustadrak* dan mengatakan bahwa hadits ini *shahih* menurut syarat Muslim. Abu Rafi' adalah perawi yang bernama 'Muslim', ada juga yang mengatakan 'Ibrahim', ada lagi yang mengatakan, "Tsabit', bahkan ada pula yang mengatakan 'Hurmuz." Ia meninggal pada masa kekhalifahan Ali ﷺ, ada juga yang mengatakan selain itu.

Hukum yang dikatakan oleh Mushannif (Asy-Syirazi) ini dijadikan pendapat pula oleh jumhur para ulama madzhab Syafi'i. Penulis *Al Bayan* ﷺ berkata, "Apabila mayit berupa ahli bid'ah yang menampakkan kebid'ahannya kemudian orang yang memandikan melihat sesuatu yang dibenci, maka perkara yang ditunjukkan berdasarkan qias adalah membicarakannya (menyebar-luaskan penghlihatannya itu) kepada manusia untuk memperingatkan kebid'ahannya. Apa yang dikatakan oleh penulis *Al Bayan* ini jelas dan tidak ada penyelewengan darinya. Sementara hadits dan pendapat para ulama madzhab Syafi'i secara umum keluar dari pendapatnya, telah datang nash-nash mengenai hal ini dan kebalikannya. Kami akan jelaskan masalah tersebut Insya Allah di akhir *Bab At-Ta'ziyah*, *Wallahu A'lam*.

Masalah:

Ada beberapa permasalahan berkenaan dengan bab ini:

Pertama: Orang yang dalam keadaan junub maupun haidh diperbolehkan memandikan jenazah tanpa ada kemakruhan di dalamnya. Hanya saja Al Hasan dan Ibnu Sirin memakruhkan keduanya. Sementara Malik hanya memakruhkan orang yang junub saja.

Alasan kami menyatakan bahwa orang junub dan orang haidh boleh memandikan karena keduanya dianggap suci seperti lainnya.

Kedua: Telah berlalu dalam Bab Menghilangkan Najis, apakah jenazah manusia najis atau tidak? Ada dua pendapat baik jenazah itu orang muslim atau kafir. Pendapat yang lebih *shahih* adalah tidak najis, sedangkan pendapat kedua menyatakan najis. Adapun berkenaan dengan memandikannya, jika kita berpendapat tidak najis karena kematiannya maka ia tetap suci. Jika kita berpendapat najis maka diqiaskan kenajisannya. Ad-Darimi menukilkan dari Abu Ishaq Al Marwazi bahwa memandikannya dihukumi suci, baik kita berpendapat sucinya tubuh manusia atau najis. Ad-Darimi mengatakan, "Pernyataan ini perlu dikaji ulang'.

Ketiga: Telah kita kemukakan bahwasanya disunnahkan untuk memandikan mayit tiga kali. Jika masih belum bersih maka boleh ditambah hingga benar-benar mendapatkan kebersihan. As-Sarkhasi berkata, "Al Quffal mengatakan: jika telah bersih setelah dibasuh tiga kali maka tidak mengapa untuk menambahnya lebih dari itu jika pada akhirnya dalam hitungan witir. Beda halnya dengan kesucian orang yang masih hidup, maksudnya: dilarang untuk menambah lebih dari tiga kali. Perbedaannya: karena kesucian orang yang masih hidup merupakan ibadah mahdhah. Sedangkan pada orang yang mati maksudnya untuk kebersihan dan menghilangkan kekusutan.

Keempat: Telah kita kemukakan bahwa Madzhab kami menyatakan sunnahnya *Madhmadhah* (berkumur-kumur) dan *Istinsyaq* pada mayit ketika memandikannya. Ini juga yang dikatakan oleh Malik, Ahmad, Daud dan Ibnu Al Mundzir. Adapun Abu Hanifah mengatakan tidak disyariatkan, sebagaimana disebutkan oleh Ibnu Al Mundzir dari Said bin Jubair, An-Nakha'i dan Ats-Tsauri.

Dalil kami adalah sabda Nabi ﷺ, "*Mulailah dari bagian kanan dan tempat-tempat wudhunya*".

Kemudian Madzhab kami adalah disunnahkannya menguraikan rambut mayit, sedangkan Al Abdari, Abu Hanifah dan seluruh ahli fiqih mengatakan tidak perlu.

Dalil kami adalah hadits Ummu Athiyyah yang telah berlalu di awal bab.

Madzhab kami menyukai pemakaian kapur barus di pembasuhan akhir, sedangkan di tempat lainnya ada khilaf sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya. Al Abdari mengatakan, "Ini menjadi pendapat keumuman ulama ahli fiqih." Sedangkan Abu Hanifah menyatakan tidak *Mustahabb*. Dalil kami adalah hadits Ummu Athiyyah.,

Madzhab kami: Dianjurkan memandikan mayit tiga kali, jika belum bersih maka boleh ditambah lebih dari tiga kali hingga mendapatkannya, dan disunnahkan berhenti pada hitungan ganjil. Hal ini dikatakan pula jumhur ulama. Sedangkan Malik mengatakan tidak ada ukuran untuk sunnahnya. Dalil kami adalah hadits Ummu Athiyyah ﷺ.

بَابُ الْكَفَنِ

Bab: Mengafani Mayit

1. Asy-Syirazi berkata, "Mengafani mayit hukumnya Fardhu Kifayah; berdasarkan sabda Nabi ﷺ berkenaan dengan orang muhrim yang terjatuh dari hewan tunggangannya:

كَفِّنُوْهُ فِي ثَوْبَيْهِ اللَّذَيْنِ مَاتَ فِيْهِمَا

"*Kafanilah dengan dua kain yang dikenakan saat meninggalnya*".

Kain tersebut wajib diambilkan dari harta si mayit berdasarkan khabar tersebut dan didahulukan dari hutang yang dimilikinya sebagaimana pemakaian kafan untuk orang *Muflis* (bangkrut) dikedepankan daripada hutang-hutangnya. Jika ada sebagian ahli waris yang mengatakan 'kain kafannya menjadi tanggungan aku', dan sebagian lain mengatakan 'tidak, kita ambil dari harta waris saja', maka yang dikedepankan adalah harta warisnya; karena pengafanan yang dilakukan oleh sebagian ahli waris dari hartanya sendiri sebagai pemberian terhadap lainnya, sehingga tidak seharusnya diterima.

Jika yang meninggal berupa wanita yang memiliki suami, maka ada dua pendapat:

Abu Ishaq berkata, "Wajib bagi sang suami untuk mengafaninya; karena bagian dari kewajiban suami adalah memberikan pakaian isteri ketika hidup, maka setelah meninggal pun mesti menjadi tanggungannya juga, seperti budak perempuan bersama tuannya.

Abu Ali bin Abu Hurairah berkata, "Wajib diambilkan dari hartanya (si mayit); karena kematian menyebabkan berubahnya status dia menjadi wanita ajnabi (asing), sehingga tidak wajib bagi suami untuk mengafaninya."

Pendapat Abu Ishaq lebih *shahih*; karena pendapat kedua bisa dibantah dengan keberadaan *Al-Amah* (budak perempuan), jika dia meninggal tentu statusnya menjadi wanita ajnabi juga dari tuannya, akan tetapi sang tuan tetap mendapatkan kewajiban mengafaninya.

Jika wanita yang meninggal tidak memiliki harta maupun suami, maka kain kafan dibebankan kepada orang yang menafkahinya, sebagaimana ketika hidup mendapatkan pakaian darinya.

Penjelasan:

Hadits tentang orang yang muhrim diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim dari jalur Ibnu Abbas. Hadits ini telah disebutkan sebelumnya dalam bab memandikan mayit.

Dalam *Ash-Shahihain* tidak disebutkan lafazh: "اللَّذِيْنَ مَاتَ فِيْهِمَا". Sebagian besar riwayat keduanya menyebutkan dengan lafazh: "ثَوْبَيْنِ", dan sebagiannya dengan lafazh: "ثَوْبَيْهِ".

Redaksi (الكسوة), dibaca dengan mengkasrahkan huruf *Kaf* dan mendhammahkannya (*Kiswah* dan *Kuswah*), dua bacaan yang sama-sama digunakan, akan tetapi *Kiswah* lebih fashih.

Masalah:

Dalam pembahasan ini mengandung beberapa permasalahan, di antaranya:

Pertama: Mengafani mayit hukumnya fardhu kifayah berdasarkan nash dan ijma." Tidak disyaratkan bahwa kain kafan itu berasal dari orang yang *Mukallaf* (yang telah dibebani syariat), tetapi meskipun dari anak kecil atau orang gila maka pemakaian kafan itu tetap sah; karena telah mencapai maksudnya.

Kedua: Asal kafan diambil dari *tarikah* (harta waris) yang dimiliki mayit; berdasarkan hadits yang telah disebutkan dan juga ijma." Jika mayit memiliki hutang yang melimpah maka tetap dikedepankan pemberian kafan dari hartanya sebagaimana dikemukakan oleh Mushannif.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) memberikan pengecualian beberapa gambaran dikedepankannya hutang daripada kain kafan. Di antara pengecualian tersebut adalah harta yang tergantung dengan zakat seperti kambing yang telah mancapai nishab empat puluh ekor (dengan haul), gadaian, jual-beli jika sang pembeli mati dalam keadaan bangkrut dan lain-lain yang semisal. Maka dalam hal ini penulis hutang mesti dikedepankan tanpa ada khilaf. Di antara ulama dari kalangan para ulama madzhab kami yang secara jelas mengatakannya adalah Al Jurjani dalam *Fara'idh*, Al Baghawi dalam *At-Tahdzib*, Al Juwaini dalam *Al Furuq*, Ar-Rafi'i dan lain-lain. Dan semestinya Mushannif memberikan peringatan berkaitan dengan hal ini. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) mengatakan, "Obat-obatan yang digunakan untuk mayit agar tidak rusak, dan segala tanggungan yang disedikan untuk orang-orang dalam rangka mengurusi mayit seperti memandikan, mengusung dan menguburkan serta lainnya, diikutkan hukumnya seperti hal yang berkaitan dengan kafan sebagaimana telah kami sebutkan.

Biaya mengafani mayit dan seluruh penyelenggaraan jenazah diambil dari harta sang mayit, baik ia orang kaya atau lainnya, inilah madzhab kami. Ini pula yang dikatakan oleh para ahli fiqih seluruhnya, kecuali beberapa kelompok yang akan aku sebutkan.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Kain kafan dari pokok hartanya, baik ia termasuk orang kaya atau bukan, inilah madzhab kami, Ini pula yang dikatakan oleh para ahli fiqih seluruhnya, kecuali beberapa kelompok yang akan aku sebutkan menurut mayoritas ulama. Di antara ulama yang mengatakannya adalah Ibnu Al-Musayyab, Atha`, Mujahid, Al Hasan, Amru bin Dinar, Umar bin Abdul Aziz, Az-Zuhri, Qatadah, Malik, Ats-Tsauri, Asy-Syafi'i, Ahmad, Ishaq, dan Muhammad bin Al Hasan. Dan pendapat inilah yang kami jadikan pedoman.

Khilas bin Amru berkata, "Diambil sepertiga dari harta warisan'.

Sedangkan Thawus mengatakan, "Jika hartanya sedikit maka diambil sepertiganya, namun jika banyak maka dari harta pokoknya. Dalil kami adalah hadits tentang orang muhrim yang meninggal dunia, bahwa Nabi ﷺ tidak menanyakan apakah ia telah berwasiat sepertiga atau tidak.

Ketiga: Apabila sebagian ahli waris ada yang ingin menanggung kain kafan dari hartanya sendiri sementara sebagian lainnya menginginkan agar diambil dari *tarikah*, maka yang dimenangkan adalah diambil dari *tarikah*, sebagaimana hal ini telah diutarakan oleh Mushannif.

Keempat: Jika ada seorang wanita bersuami yang meninggal, maka apakah sang suami berkewajiban memberinya kafan? Ada dua pendapat:

Pendapat pertama yang lebih *shahih* menurut jumhur para ulama madzhab Syafi'i adalah wajibnya sang suami mengafaninya. Di antara ulama yang menshahihkannya adalah Mushannif sendiri di sini kemudian dalam *At-Tanbih*, Al Mahamili dalam dua kitabnya, yaitu: *Al*

Majmu' dan *At-Tajrid*, Ar-Rafi'i, ditegaskan pula oleh Al Mahamili dalam *Al Muqni'*, Al Mawardi dan Syaikh Abu Hamid menyatakan *shahih* dalam *Al Furuq*, Al Jurjani dalam *At-Tahrir*, tentang wajibnya diambil dari harta suaminya. Syaikh Abu Hamid mengatakan, "Ini adalah pendapat mayoritas para ulama madzhab kami', namun penukilan ini perlu ditinjau ulang; karena mayoritas telah menukilnya dari Abu Ali bin Abu Hurairah.

Dalil dua pendapat itu terdapat dalam kitab ini. Demikian dikatakan oleh Al Bandaniji, Al Abdari, Ibnu Ash-Shibagh dan seluruh para ulama madzhab Syafi'i. Sama saja halnya apakah isteri tersebut mampu atau tidak mampu. Namun ada dua pendapat mengenai hal ini. Adapun pembatasan Al Ghazali dalam *Al Wasith* tentang dua pendapat tersebut yaitu terbatas pada isteri yang tidak mampu, maka hal ini diingkari oleh para ulama madzhab Syafi'i. Pernyataannya dibantah bahwa ia telah menyebutkan dua gambaran dan tidak menyebutkan tentang ketidak-mampuan.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata, "Dan hukum segala sesuatu yang dibutuhkan dalam rangka memandikan, menguburkan dan seluruh pengurusannya diikutkan dengan hukum kafan." Demikian disebutkan secara jelas oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam dua kitabnya, yaitu: *At-Ta'liq* dan *Al Mujarrad*, juga Ad-Darimi serta Al Mahamili dalam *Al Majmu'*, *At-Tajrid*, *Al Muqni'* dan ulama lainnya tanpa ada khilaf di dalamnya.

Al Mahamili dalam *At-Tajrid* dan *Al Muqni'*, juga ulama lainnya dari kalangan para ulama madzhab Syafi'i mengatakan, "Jika kita berpendapat wajibnya suami menanggung namun ia tidak memiliki harta, maka diambilkan dari harta sang isteri. Jika sang isteri juga tidak memiliki harta maka menjadi tanggungan orang yang menafkahinya, jika tidak ada juga maka diambil dari Baitul Mal.

Adapun perkataan Mushannif tentang budak perempuan, bahwa statusnya berubah menjadi wanita ajnabi jika meninggal dunia, maka Al Mahamili lainnya sependapat dengannya, sedangkan penulis *Asy-Syamil* mengingkarinya seraya berkata, "Nafkah budak perempuan sebelumnya berada dalam tanggungan orang yang memilikinya dan hukumnya tidak gugur dengan sebab kematian." Oleh karena itu, sang tuanlah yang lebih berhak untuk menguburkan dan menanggung segala pengurusan jenazah.

Kelima: Apabila mayit tidak memiliki harta ataupun pasangan hidup maka yang wajib memberinya kafan adalah orang yang memberi nafkah kepadanya, seperti: bapak, anak dan majikan. Sehingga seorang tuan wajib memberikan kafan kepada *Al Abd* (budak laki lakinya), Al Amah (budak wanitanya), *Al Qan*, *Al Mudabbar* (budak yang dijanjikan bebas speninggalnya), *Ummu Al-Walad* (ibu budak) dan *Al-Mukatab* (budak yang membebaskan diri dengan membayar cicilan pembebasan); karena perjanjian yang ada menjadi batal dengan sebab kematian. Baik ada anak-anaknya yang sudah baligh atau lainnya. Demikian juga para bapak; kerena kematian menyebabkan mereka tidak memiliki kemampuan untuk bekerja, sedangkan menafkahi orang yang tidak mampu hukumnya wajib. Jika mayit tidak memiliki orang yang seharusnya memberikan nafkah kepadanya maka segala kebutuhan untuk kepengurusan jenazah diambilkan dari harta kaum muslimin (Baitul Mal), sebagaimana ia wajib dinafkahi. Lalu apakah dikafani dengan satu kain atau tiga kain? Ada dua pendapat ulama madzhab Syafi'i sebagaimana yang diceritakan oleh Imam Al Haramain:

Pertama: Dikafani dengan satu kain. Imam Al Haramain mengatakan, "Pendapat inilah yang dipegang oleh para imam, dan yang lebih *shahih* dari keduanya serta yang lebih masyhur adalah adanya dua pendapat. Di antara ulama yang menshahihkan kedua pendapat tersebut adalah penulis *At-Taqrib*, Al Baghawi dan lain-lain. Dua pendapat tersebut yang paling *shahih* adalah dengan satu kain; karena

itu sudah cukup dari selainnya, sementara Baitul Mal diperuntukkan bagi yang membutuhkan.

Jika kita berpendapat dengan satu kain, maka biarkan mayit dengan satu kain saja dan tidak perlu menambah lagi dari Baitul Mal.

Jika berpendapat tiga kain, apakah cukup dengan satu kain saja atau harus menyempurnakannya hingga tiga kain? Ada dua pendapat, dan yang paling *shahih* dari dua pendapat itu adalah disempurnakan; karena ia termasuk orang berhak mendapatkan dari Baitul Mal. Jika ternyata tidak ada harta dalam Baitul Mal maka segala kepengurusan jenazah ditanggung oleh seluruh kaum muslimin, sebagaimana menafkahinya dalam keadaan seperti ini.

Al Qadhi Husain, Al Baghawi dan lainnya mengatakan, "Pada keadaan seperti itu tidak diwajibkan atasnya selain satu kain yang menutupi seluruh tubuhnya; karena harta-harta umum lebih sempit dari Baitul Mal, sehingga tidak boleh diambil kecuali darurat saja. Semua ini masyhur dalam kitab-kitab para ulama madzhab Syafi'i , dan itulah yang dipahami dari perkataan Mushannif, yaitu: bahwa kafan dibebankan pada orang yang menanggung nafkahnya; karena nafkah bertingkat-tingkat demikian. Kemudian jika dikafani oleh kerabat yang memberinya nafkah, apakah cukup dikafani dengan satu kain atau tiga kain? Ada dua pendapat seperti Baitul Mal. Dua pendapat itu disebutkan oleh Al Qadhi Husain dan lainnya, dan yang lebih *shahih* adalah dengan satu kain.

Masalah: Al Bandaniji berkata, "Jika ada sekelompok orang dari kalangan kerabat yang meninggal secara bersamaan pada satu waktu, atau tenggelam dan lainnya, maka yang didahulukan adalah mayit yang dikhawatirkan akan cepat rusak. Jika ternyata sama kondisinya, maka yang didahulukan adalah sang ayah, kemudian orang yang terdekat dan setelahnya. Jika ada dua bersaudara maka yang didahulukan adalah orang yang paling tua umurnya. Jika berupa suami dan isteri maka diundi; karena keduanya tidak lebih dari lainnya.

Pendapat Ulama Tentang Mengafani Isteri

Telah kami kemukakan bahwasanya yang paling *shahih* menurut kami adalah kewajiban suami untuk mengafani isterinya. Pendapat ini dikatakan pula oleh Malik dan Abu Hanifah. Sedangkan Asy-Sya'bi, Muhammad bin Al Hasan dan Ahmad mengatakan diambil dari harta isteri tersebut. Diriwayatkan pula dari Malik.

Masalah: Al Bandaniji dan lainnya mengatakan, "Seandainya ada seseorang yang meninggal dunia dan tidak didapati sesuatupun yang digunakan untuk mengafani selain kain bersama penulisnya yang tidak membutuhkannya, maka ia wajib mendermakannya seperti pemberian makanan kepada orang yang sangat membutuhkan'.

2. Asy-Syirazi berkata, "Paling sedikitnya kain yang digunakan untuk menutupi mayit adalah yang menutupi aurat seperti orang hidup. Di antara para ulama madzhab kami ada yang mengatakan, "Paling sedikitnya adalah kain yang bisa menutupi tubuh; sebab jika kurang dari itu maka tidak disebut sebagai kafan. Pendapat pertama yang lebih *shahih*.

Penjelasan:

Ini adalah dua pendapat yang sudah masyhur, mereka berselisih tentang manakah yang lebih *shahih*. Di sini Al Mushannif (Asy-Syirazi) menshahihkannya, juga Al Mahamili dalam *Al Majmu'*, penulis *Al Mustadzhiri* dan *Al Bayan* serta lainnya dari kalangan ulama Iraq, yaitu: cukup dengan sekedar menutup auratnya. Hal ini dijadikan pendapat oleh banyak kalangan penduduk Iraq atau bahkan mayoritas dari mereka. Di antara mereka yang menetapkannya adalah Al Mawardi dalam *Al Hawy*, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam dua kitabnya *At-Ta'liq* dan *Al Mujarrad*, Sulaim Ar-Razi dalam *Al Kifayah*, Al Mahamili dalam *At-Tajrid* dan penulis *Asy-Syamil*. Sedangkan ulama dari daerah

Khurasan, di antaranya Al Mutawalli dan lainnya. Dan ini merupakan zhahir dari nash Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*, bahwa ia berkata, "Dan selama mayit itu bisa dikafani, maka itu sudah memenuhi syaratnya. Kami mengatakan hal itu karena Nabi ﷺ: Pada peristiwa Uhud mengafani sebagian sahabat yang meninggal dengan *Namirah* (kain wool bergaris yang diselimutkan di badan). Ini menunjukkan bahwasanya tidak ada batasan dalam masalah kafan, selama itu bisa menutupi aurat maka dinyatakan sah. Inilah kutipan nashnya.

Sedangkan jumhur penduduk Khurasan menegaskan bahwa kain kafan harus bisa menutupi seluruh tubuh. Di antara yang sependapat dengan pernyataan ini adalah Imam Al Haramain, Al Ghazali, Al Baghawi, As-Sarkhasi dan lain-lain. Dishahihkan pula oleh ulama-ulama lain, di antaranya Al Qadhi Husain dan lainnya.

Al Bandaniji menyebutkan bahwa masalah ini terbagi menjadi tiga pendapat ulama madzhab, yaitu: Dua pendapat di atas dan yang ketiga wajibnya tiga kain sebagai kafan. Namun pendapat ketiga ini *Syadz* (pendapat asing) lagi tertolak. Yang benar adalah sebagaimana yang telah kami kemumakan di atas dari mayoritas ulama dan sesuai dengan zhahir nash Asy-Syafi'i, yaitu: kain yang bisa menutupi aurat; berdasarkan hadits Mush'ab bin Umair yang diisyaratkan oleh Asy-Syafi'i dalam pengambilan dalilnya, maksudnya: Bahwasanya Nabi ﷺ: mengafaninya pada peristiwa Uhud dengan Namirah yang apabila ditutup kepalanya maka kedua kakinya kelihatan, sehingga beliau memerintahkan sahabat untuk menutupi kedua kakinya dengan rumput yang harum baunya. HR. Al Bukhari dan Muslim.

Jika ada yang menyanggah: mungkin saat itu tidak didapatkan selain Namirah?

Jawabnya dilihat dari dua pendapat, *pertama*: Jauh dari kemungkinan sebuah golongan yang keluar dalam rangka menghadapi peperangan namun mereka tidak membawa peralatan-peralatan yang

dibutuhkan, seperti: senjata dan kain kafan. *Kedua*: Jika memang benar bahwasanya mereka tidak mendapati selain kain itu dan penutup lainnya niscaya beliau mewajibkan untuk menyempurnakannya dari Baitul Mal, jika tidak ada maka menjadi tanggungan kaum muslimin, *Wallahu A'lam.*

3. Asy-Syirazi berkata, "Dan sunnahnya adalah mengafani mayit laki-laki dengan tiga kain, berupa kain sarung dan dua kain putih untuk menyelimuti; berdasarkan riwayat Aisyah ﵂ berkata:

كُفِنَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ثَلاَثَةِ أَثْوَابٍ سُحُوْلِيَةٍ لَيْسَ فِيْهَا قَمِيْصٌ وَلاَ عِمَامَةٌ.

Rasulullah ﷺ dikafani dengan tiga lapis kain putih *Suhuliyyah* (kain dari daerah Yaman), tanpa disertai gamis maupun Imamah (serban).

Jika dikafani dengan lima kain maka tidak dimakruhkan; karena Ibnu Umar ﵄ mengafani keluarganya dengan lima lapis kain, di dalamnya ada gamis dan imamah. Dan karena lima kain merupakan jumlah yang paling sempurna dikenakan oleh orang hidup, maksudnya: dua gamis, satu sarung, satu imamah dan satu selendang. Jika lebih dari itu maka dimakruhkan; karena termasuk dalam kategori boros (berlebih-lebihan).

Jika ahli waris berselisih: sebagian mengatakan cukup dengan satu kain dan sebagian lain mengatakan dengan tiga kain, maka ada dua pendapat dalam hal ini:

Pertama: Cukup dikafani dengan satu kain; karena satu kain itu sudah bisa menutupi dan menyelimuti tubuh mayit.

Kedua: Dikafani dengan tiga lapis kain; karena itulah kafan yang ma'ruf lagi disunnahkan, dan yang lebih afdhal adalah tanpa gamis dan imamah; berdasarkan hadits Aisyah ﵂. Namun jika memang dikenakan gamis dan imamah maka tidak dimakruhkan; karena Nabi ﷺ telah memberikan gamis kepada Abdullah bin Ubay bin Salul[26] untuk dijadikan sebagai kafan ayahnya.

Jika dalam kafan terdapat gamis dan imamah maka letakkanlah di bawah kain-kain yang lain; kerena menampakkannya bagian dari perhiasan, sedangkan kondisinya sekarang bukan untuk berhias.

Penjelasan:

Hadits Aisyah ﵂ diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Hadits Ibnu Umar yang mengafani keluarganya dengan lima lapis kain disebutkan oleh Al Baihaqi. Ia berkata, "Kami telah meriwayatkan dari Nafi':

---

[26] Salul adalah seorang wanita dari Khuza'ah. Dan huruf Alif tetap ditulis pada kata (ابن), seperti lafazh (أبي ابن سلول ، محمد ابن الحنفية ، عيسى ابن مريم ، إسماعيل ابن علية ، عبد الله بن مالك ابن بحينة ، المقداد بن عمرو ابن الأسود ، إسحاق بن إبراهيم ابن راهويه), yakni: Ubay Ibn Salul, Muhammad Ibn Al Hanafiyyah, Isa Ibn Maryam, Ismail Ibn Ulayyah, Abdullah bin Malik Ibn Buhainah (Malik adalah ayahnya dan Buhainah adalah ibunya), Al-Miqdad bin Amru Ibnu Al-Aswad (Amru adalah ayah yang sebenarnya, sedangkan Al-Aswad adalah orang yang memeliharanya, sehingga dinisbatkan kepadanya), Ishaq bin Ibrahim Ibn Rahawaih (Rahawaih adalah seorang anak yang dilahirkan oleh ibunya dengan kelahiran yang susah), dia adalah Ibrahim yang dilahirkan di jalan Makkah, itu adalah bahasa Persia. Yang semisal dengannya adalah Muhammad bin Yazid Ibn Majah, penulis "*As-Sunan*".

إِنَّ إِبْنًا لِعَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ مَاتَ فَكَفَّنَهُ إِبْنُ عُمَرَ فِي خَمْسَةِ أَثْوَابٍ قَمِيْصٍ وَعِمَامَةٍ وَثَلاَثِ لَفَائِفٍ.

Bahwa anak laki-laki Ibnu Umar meninggal dunia, lalu Ibnu Umar mengafaninya dengan lima lapis kain, yaitu: gamis, imamah dan tiga kain selimut.

Sedangkan hadits Abdullah bin Ubay bin Salul diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim dari jalur Abdullah bin Umar bin Al Khaththab dan Jabir bin Abdullah. Nama anak laki-laki Ubay juga bernama Abdullah, sehingga dikatakan: Abdullah bin Abdullah bin Ubay Ibnu Salul. Salul adalah nama untuk perempuan sehingga tidak *Munsharif* (tidak tanwin). Maka nama Abdullah yang meninggal adalah anak dari Ubay dan anak dari Salul juga. Ubay adalah ayahnya sedangkan Salul adalah ibunya, jadi Salul adalah isteri dari Ubay.

Para ulama mengatakan, "Penulisan dan bacaan yang benar pada lafazh (أبي) adalah dengan tanwin, dan ditulis dengan lafazh (ابن سلول), yaitu: dengan huruf Alif pada kata (ابن). Ada banyak lafazh-lafazh yang semisal dengan ini, di antaranya:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحَنَفِيَةِ وَإِسْمَاعِيْلُ بْنُ إِبْرَاهِيْمَ بْنِ عُلَيَّةَ

Muhammad bin Ali bin Al-Hanafiyyah dan Ismail bin Ibrahim Ibn Ulayyah serta lainnya. Aku telah menyendirikan mereka dalam bagian tersendiri dan mengisyaratkannya pada biografi Muhammad bin Ali dalam "*Tahdzib Al-Asma'*" dan "*Al-Lughat*".

Abdullah yang meninggal di sini adalah pimpinan kaum munafikin, yang banyak berbuat kurang ajar dan kata-kata kotor. Sedangkan Abdullah yang diberi gamis oleh Nabi ﷺ adalah seorang muslim, shalih dan seorang sahabat yang mulia ﵁.

Gamis yang diberikan oleh Rasulullah ﷺ kepadanya adalah gamis beliau sendiri. Ada yang mengatakan bahwa pemberian itu dimaksudkan untuk menenangkan hati anaknya (Abdullah bin Abdullah bin Ubay). Ada juga yang mengatakan bahwa Abdullah sang munafik itu pernah memberikan pakaian kepada Al Abbas ؓ (paman beliau) ketika ditawan pada perang Badar, sehingga Nabi mengganti pakaian tersebut supaya tidak ada lagi keterkaitan dengan orang kafir. Namun pendapat pertama lebih zhahir, itulah sebabnya beliau menshalati orang munafik ini sebelum datang larangan menshalati kaum munafikin. Hal ini disebutkan dalam *Ash-Shahihain.*

Jika dikatakan: Tidak ada dalil dalam hadits ini yang menunjukkan apa yang dikatakan oleh Mushannif, bahwa ia berhujjah adanya gamis dan imamah, namun di sini tidak disebutkan adanya imamah.

Jawaban: Jika telah ditetapkan salah satunya maka satunya otomatis diikutkan hukumnya, karena tidak ada perbedan.

Kemudian lafazh (سحولية), diriwayatkan dengan mendhammahkan *Sin* dan memfathahkannya. Bacaan Fathah adalah riwayat dari mayoritas. Al Azhari berkata, "Dibaca dengan Fathah Sin, yaitu: sebuah nama kota di daerah Yaman, di sana ada pakaian yang dinamakan Sahuliyyah. Ia melanjutkan adapun (سحولية) dengan Dhammah (Suhuliyyah), maka artinya adalah pakaian putih.

Ulama lainnya berkata, "Sahul (dengan Fathah), yaitu: nama sebuah daerah di Yaman, sedangkan Suhul (dengan Dhammah) berarti kain dari katun." Ada juga yang mengatakan bahwa Suhul (dengan Dhammah) berarti khusus kain murni dari katun.

Kalimat (وَلأَنَّ أَكْمَلَ ثِيَابِ الْحَيِّ), demikian yang tertulis di sebagian nash, yaitu dengan lafazh (أَكْمَلَ), sedangkan di sebagiannya tertulis

dengan lafazh (أَجْمَل). Dua lafazh tersebut *shahih*, namun (أكمل) lebih banyak dan lebih bagus.

Kalimat (لأَنَّهُ سَرَف), dikatakan oleh Al Azhari dan lainnya bahwa makna (السَّرَف) adalah yang melebihi batas kebiasaan sebagaimana semisalnya.

Hukum-hukum: Asy-Syafi'i dan Ulama pengikutnya berkata, "Yang dianjurkan adalah mengafani jenazah laki-laki dengan tiga lapis kain, yaitu: *Izar* dan dua *Lufafah*. Yang dimaksud dengan *Izar* adalah sarung yang diikat di bagian tengah, tidak ada perbedaan baik jenazah itu berupa orang dewasa atau anak-anak. Oleh karena itu, disunnahkan untuk mengafani dengan tiga lapis kain untuk anak-anak seperti orang dewasa.

Abu Hanifah berkata, "Anak-anak dikafani dengan dua carik kain'.

Dalil kami bahwa *Ash-Shabiy* adalah anak yang berjenis kelamin laki-laki, ia diibaratkan seperti orang dewasa. Jika seorang laki-laki dikafani dengan empat atau lima kain maka tidak dimakruhkan dan tidak pula dianjurkan. Namun jika lebih dari lima kain, maka dikatakan oleh Mushannif dan para ulama madzhab Syafi'i bahwa itu dimakruhkan; karena mengandung unsur berlebih-lebihan. Hanya saja mereka tidak mengatakan bahwa kelebihan itu bagian dari hal yang haram, padahal menyia-nyiakan harta tidak diizinkan dalam syariat, seandainya ada yang mengatakan hal itu niscaya tidak terlalu jauh dari maksudnya.

Kemudian yang lebih afdhal adalah tidak menyertakan gamis dan imamah dalam kain kafan, meskipun hal itu tidak dimakruhkan akan tetapi menyelisihi sesuatu yang lebih utama, sebagaimana yang disebutkan oleh Mushannif. Inilah pendapat yang benar lagi ma'ruf dari

Madzhab. Pendapat ini dipertegas pula oleh para ulama madzhab Syafi'i.

Al Mushannif (Asy-Syirazi) dalam kitabnya "*Uyun Al-Masa'il Fi Al Khilaf*" berkata, "Mengafani mayit dengan gamis hukumnya makruh', pendapat ini menyelisihi Abu Hanifah. Apa yang dikatakan ini meskipun termasuk pendapat Syadz dalam Madzhab adalah *dha'if*, bahkan batil dilihat dari sisi dalil; karena menghukumi makruh harus diiringi dengan dalil larangan yang dimaksud. Padahal tidak ada satu dalilpun yang *shahih* berbicara masalah ini. Jadi yang benar adalah pendapat yang pertama.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata, "Jika ada gamis dan imamah maka dianjurkan untuk meletakkannya di bawah kain-kain kafan yang lain (bagian dalam), sebagaimana yang dikatakan oleh Mushannif'.

Jika ada di antara ahli waris yang mengatakan, "Dikafani dengan satu kain saja." Dan sebagian lagi mengatakan, "Dikafani dengan tiga lapis kain." Maka dalam hal ini ada dua pendapat yang masyhur, sebagaimana disebutkan dalilnya oleh Mushannif. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) bersepakat bahwa yang lebih *shahih* di sini adalah dengan tiga kain. Tentang masalah ini terdapat pendapat lain yang disebutkan oleh sang Imam dalam *An-Nihayah*, yaitu: ditetapkan dengan tiga lapis kain. Dinukil oleh sebagian besar para ulama madzhab Syafi'i. Seandainya ada sebagian ahli waris yang mengatakan, "satu kain yang menutupi seluruh tubuh atau tiga lapis kain', sebagian lain mengatakan, "Yang bisa menutupi aurat saja', dan kita berpendapat bolehnya hal itu, maka yang menjadi pedoman sahabat-sahabat adalah dikafani dengan satu atau tiga lapis kain. Sedangkan penulis *Al Bayan* menyebutkan satu pendapat lain, yaitu: dikafani dengan kain yang bisa menutup aurat saja, namun pendapat ini keliru besar. Seandainya seluruh ahli waris telah sepakat untuk mengafani dengan satu kain, maka ada dua pendapat. Al

Baghawi menegaskan dengan satu kain untuk mengafaninya, sedangkan Al Mutawalli menolak dengan mengatakan bahwa hal itu ada dua pendapat.

Seandainya mayit memiliki hutang yang menumpuk, lalu ahli waris mengatakan, "Kita mengafaninya dengan tiga lapis kain', sedangkan orang-orang yang menghutanginya mengatakan, "cukup dengan satu kain saja', maka dalam hal ini ada dua pendapat masyhur. Pendapat yang paling *shahih* dari keduanya menurut para ulama madzhab Syafi'i adalah mengafaninya dengan satu kain; karena pelepasan tanggungan dari hutang itu lebih bermanfaat bagi mayit daripada menyempurnakan kafan. Kedua: dikafani dengan tiga kain sebagaimana orang *Muflis* (bangkrut), maka diberikan pakaian yang layak baginya. Yang memiliki pendapat pertama memperinci perbedaan bahwa tanggungan orang yang muflis tetap terpelihara, ia tetap dibebani untuk melunasi hutang, lain halnya dengan orang yang sudah mati.

Jika orang-orang yang menghutangi mengatakan, "Dikafani dengan kain yang menutupi aurat saja', sedangkan para ahli waris mengatakan, "Dikafani dengan kain yang bisa menutup seluruh tubuhnya', maka disebutkan oleh penulis *Al Hawy* dan lainnya berupa kesepakatan agar dikafani dengan kain yang menutup seluruh tubuh. Jika para pemberi hutang dan ahli waris telah bersepakat untuk mengafani mayit dengan tiga lapis kain maka ini diperbolehkan tanpa ada khilaf. Hal ini disebutkan secara jelas oleh Al Qadhi Husain dan lainnya. mereka menyebutkan hal itu; karena bisa jadi ada keraguan pada orang lain bahwa tanggungannya tetap tergadai dengan hutangnya.

Imam Al Haramain mengatakan, "Penulis *At-Taqrib* berkata, "Jika sang mayit telah berwasiat agar dirinya dikafani dengan satu kain tanpa lainnya, maka cukup dikafani dengan kain yang membungkus tubuhnya; karena kain kafan adalah haknya, sementara ia telah ridha

meniggalkan haknya dari sesuatu yang berlebih. Apabila ia berkata, "Aku ridha dengan kain yang cukup menutup aurat saja', maka wasiatnya tidak sah, dan wajib dikafani seluruh tubuhnya. Imam Al Haramain berkata, "Yang menyebutkan dalam *An-Nihayah* ini adalah Al Hasan, demikian juga dipertegas oleh Al Ghazali dan lainnya.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata, "Satu kain adalah hak Allah *Ta'ala*, sehingga wasiat mayit tidak boleh dilaksanakan meski ia telah menggugurkannya, sedangkan dua dan tiga kain adalah hak si mayit, sehingga wasiat untuk meninggalkanya boleh dilakukan." Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam *Al Mujarrad*, 'Jika orang-orang berselisih mengenai jenis kafan, maka ulama madzhab kami mengatakan: Jika sang mayit adalah orang yang mampu maka dipilih kain kafan yang paling bagus jenisnya, jika mayit orang yang sedang-sedang saja, maka dipilih kain yang sedang-sedang saja, dan dengan kain yang di bawahnya jika sang mayit termasuk orang fakir.

Masalah:

jika dikatakan: Kalian telah menyebutkan bahwa yang dianjurkan adalah mengafani laki-laki dengan tiga lapis kain, ini menyelisihi hadits tentang orang muhrim yang meninggal dunia karena terjatuh dari hewan tunggangannya; karena ia dikafani dengan kain. Maka dijawab: sebagaimana jawaban Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan lainnya, bahwa orang muhrim itu tidak memiliki harta selain dua kain tersebut, yang disunnahkan dengan tiga lapis kain adalah orang yang memiliki kemampuan untuk itu.

4. Asy-Syirazi berkata, "Kain kafan dianjurkan yang berwarna putih; berdasarkan hadits Aisyah ﷺ, dan dianjurkan dalam bentuk yang bagus; berdasarkan riwayat Jabir: bahwa Nabi ﷺ bersabda:

إِذَا كَفَنَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيُحْسِنْ كَفَنَهُ

"Apabila seorang dari kalian mengafani saudaranya maka berikanlah kain kafan yang bagus."

Dimakruhkan berlebih-lebihan dalam kain kafan; berdasarkan riwayat Ali ؓ: bahwa Nabi ﷺ bersabda:

لاَ تُغَالُوا فِي الْكَفَنِ فَإِنَّهُ يُسْلَبُ سَلْبًا سَرِيْعًا

"Janganlah kalian berlebih-lebihan dalam mengafani; karena ia cepat usang."

Kemudian dianjurkan untuk memberikan wewangian pada kafan; berdasarkan riwayat Jabir ؓ: bahwa Nabi ﷺ bersabda:

إِذَا جَمَرْتُمُ الْمَيِّتَ فَجَمِّرُوْهُ ثَلاَثًا

"Jika kalian memberi wewangian kepada mayit, maka berilah dia wewangian tiga kali."

Penjelasan:

Hadits Aisyah ؓ telah dijelaskan sebelumnya, bahwa hadits tersebut terdapat dalam *Ash-Shahihain.*

Hadits Ali ؓ diriwayatkan oleh Abu Daud dengan sanad yang *hasan*, ia tidak menilai dha'ifnya.

Hadits jabir yang pertama diriwayatkan oleh Muslim sedangkan yang kedua diriwayatkan oleh Ahmad bin Hanbal dalam Musnadnya dan Al Hakim dalam *Al Mustadrak*, serta Al Baihaqi. Sanad hadits ini *shahih.* Al Hakim mengatakan, "Hadits tersebut *shahih* menurut syarat Muslim, akan tetapi Al Baihaqi meriwayatkan dengan sanadnya dari Yahya bin Mu'in, bahwa ia mengatakan, "Tidak dirafa'kan selain Yahya bin Adam." Yahya bin Mu'in berkata, "Aku menyangka bahwa ini sebuah

kesalahan." Aku katakan: Sepertinya Yahya bin Mu'in merafa'kannya sesuai kaidah mayoritas ahli hadits, bahwasanya suatu hadits apabila diriwayatkan secara *marfu'* dan *mauquf*, maka dihukumi *mauquf*. Dan yang *shahih* adalah sebagaimana yang dikatakan oleh para ahli fiqih, ahli ushul dan pentahqiq dari kalangan ahli hadits; bahwasanya hadits itu dihukumi *rafa'*; karena terdapat tambahan *tsiqah*.

Redaksi hadits riwayat Al Hakim dan Al Baihaqi adalah:

إِذَا أَجْمَرْتُمُ الْمَيِّتَ فَأَوْتِرُوْا

"Jika kalian memberikan wewangian kepada mayit maka hendaknya dengan bilangan ganjil."

Al Baihaqi berkata, "Diriwayatkan pula dengan lafazh:

جَمِّرُوا كَفَنَ الْمَيِّتِ ثَلَاثًا

"Berikanlah wewangian pada kafan mayit sebanyak tiga kali."

Sedangkan riwayat Ahmad dengan lafazh:

إِذَا أَجْمَرْتُمُ الْمَيِّتَ فَاجْمِرُوْهُ ثَلَاثًا

"Jika kalian memberi wewangian maka berikanlah sejumlah tiga kali."

Kalimat: Kafan dianjurkan yang berwarna putih, maksudnya: kain-kain yang berwarna putih.

Kata: (الاجمار) artinya *At-Tabakhkhur* (memberi wewangian).

Sabda Nabi ﷺ: (فَلْيُحْسِنْ كَفَنَهُ), "Hendaknya memperbagus kain kafannya" dibaca dengan memfathahkan huruf *Fa'*, demikian yang ditetapkan oleh Jumhur. Al Qadhi Iyadh menyebutkan dari beberapa perawi dengan menyukunkan *Fa'*, maksudnya: perbuatan mengafani. Namun yang *shahih* adalah yang pertama, yaitu: berupa kain kafan yang

bagus. Aku akan kemukakan sebentar lagi tentang makna membaguskannya, Insya Allah.

Hukum-hukum: Ada beberapa masalah berkenaan dengan bab ini, di antaranya:

Pertama: Dianjurkan kain kafan yang berwarna putih; berdasarkan hadits Aisyah yang telah disebutkan dan juga dua hadits tersebut dalam *Bab Hai'ah Al-Jum'ah*.

Kedua: Dianjurkan membaguskan kain kafannya. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata, "Maksud membaguskannya, yaitu: dengan warna putih, bersih, nyaman dan tebal, jadi, bukan dengan kafan yang mahal; berdasarkan hadits larangan berlebihan di dalamnya. Sedangkan larangan berlebihan berdasarkan hadits tersebut juga. Al Qadhi Husain dan Al Baghawi berkata, "Kain yang telah dicuci lebih afdhal daripada kain yang baru, dalilnya sebagaimana hadits Aisyah berkata, "Abu Bakar melihat ke suatu kain yang digunakan saat ia sakit, lalu ia berkata, "Cucilah kain ini dan tambahkan dua kain padanya lalu kafanilah aku dengannya', akupun berkata, "Tapi kain ini sudah usang', ia menjawab, 'Orang yang hidup lebih berhak mendapatkan yang baru daripada orang yang sudah mati; karena itu untuk *Al-Muhlah*.

Redaksi (المهلة), dibaca dengan mendhammahkan, mengkasrahkan dan memfathahkan huruf *Mim*, artinya adalah darah, nanah mayit dan semisalnya. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) *Rahimahumullah Ta'ala* berkata, "Diperbolehkan untuk mengafani siapa saja dengan pakaian yang boleh digunakan ketika hidupnya, sehingga boleh menggunakan kain yang terbuat dari kapas, wool, lena, rambut, bulu dan lainnya. Adapun kain sutera maka diharamkan bagi mayit laki-laki untuk dikafani dengannya, sedangkan perempuan maka pendapat yang masyhur diperbolehkan; karena perempuan boleh memakainya ketika hidup, hanya saja hukumnya makruh karena mengandung unsur

Saraf (berlebihan) dan mirip dengan menyia-nyiakan harta, lain halnya pemakaian ketika masih hidup, hal itu dimaksudkan untuk berhias di hadapan suami.

Penulis *Al Bayan* dalam *Ziyadah AlMuhadzdzab* menyebutkan satu pendapat tidak bolehnya hal itu (yakni mengafani perempuan dengan kain sutera). Adapun *Mu'ashfar* (kain yang dicelup dengan warna kuning atau dominan merah) dan *Muza'far* (kain yang dicelup dengan za'faran) maka tidak diharamkan mengafani dengannya tanpa khilaf, akan tetapi makruh menurut Madzhab dan juga ditegaskan oleh mayoritas.

Penulis *Al Iddah* dan *Al Bayan* menyebutkan dua pendapat, yang kedua: Tidak makruh. Mereka berdua berkata, "Yaitu madzhab Abu Hanifah." Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata, "Kain kafan yang mubah dilihat dari keadaan sang mayit, jika ia termasuk orang yang mampu (kaya) maka diberi dengan kafan yang paling bagus, jika kemampuannya sedang-sedang saja, maka kainnya yang sedang, dan jika termasuk orang yang fakir maka diberi kain yang biasa saja. Ini adalah ungkapan perkataan Syaikh Abu Hamid, Al Bandaniji dan lainnya.

Ketiga: Dianjurkan memberikan wewangian pada kain kafan kecuali pada orang muhrim laki-laki atau perempuan yang meninggal. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata, "Caranya adalah mengasapi kain kafan dengan gaharu atau lainnya kemudian mengarahkannya pada kafan sebagaimana kain-kain yang dikenakan orang-orang hidup hingga tercium darinya bau yang sedap.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata, "Wewangian yang dianjurkan adalah berupa kayu gaharu, bukan minyak miski atau minyak wangi lainnya, namun jika diberi wewangian dengan minyak wangi maka diperbolehkan. Kemudian disunnahkan untuk memberinya tiga kali berdasarkan hadits yang telah disebutkan.

5. Asy-Syirazi berkata, "Dianjurkan untuk membentangkan kain yang bagus dan lebar, kemudian kain kedua yang menempel dengan tubuh mayit dilihat dari kemampuan mayit berupa kain yang paling bagus dan lebar di bagian atas. Setiap menghamparkan kain maka diolesi dengan obat pengawet, lalu membawa mayit ke tempat pengafanan dalam keadaan tetap tertutup auratnya, kemudian meletakkannya di atas kafan dengan posisi telentang.

Setelah itu mengambil kapas yang telah dihilangkan bijinya, kapas tersebut diolesi dengan obat pengawet dan kapur barus, lalu diletakkan di pantat seperti mengenakan celana dalam. Dianjurkan untuk mengambil kapas yang telah diolesi dengan obat pengawet dan kapur kemudian menaruhnya di mulut, lubang hidung, kedua mata dan kedua telinga, juga di bagian-bagian yang menganga (luka) kalau ada untuk menyumbat sesuatu yang bisa menimbulkan bau tidak sedap. Lalu mengolesi obat pengawet dan kapur barus pada kapas untuk diletakkan di anggota-anggota sujud berdasarkan riwayat dari Abdullah bin Mas'ud bahwa ia berkata, "dan menuangkan minyak wangi ke anggota-anggota sujud, sebab anggota-anggota ini memiliki kemuliaan dengan selalu sujud sehingga diistimewakan dengan wewangian. Ia melanjutkan, 'Dan aku menyukai apabila seluruh tubuhnya diberi wewangian dengan kapur barus; karena bahan itu bisa menguatkan tubuh dan mengeraskannya.

Dianjurkan pula mengobati rambut kepala dan jenggotnya dengan kapur barus agar lebih awet, seperti yang dilakukan orang hidup ketika meminyaki rambutnya. Dalam *Al Buwaithi* disebutkan: jika mengolesinya dengan

minyak misk maka tidak mengapat berdasarkan riwayat Abu Said: bahwa Nabi ﷺ bersabda, "*Misk adalah minyak wangi yang paling bagus*". Lalu apakah diwajibkan menggunakan *Hanuth* dan *Kafur* atau tidak? Ada dua pendapat, ada juga yang mengatakan dua pendapat. Salah satunya: Wajib; karena sudah menjadi kebiasaan pada mayit, maka ia dihukumi wajib seperti kafan. Kedua: Tidak wajib sebagaimana tidak wajibnya minyak wangi bagi orang yang muflis, meski diwajibkannya kain.

Penjelasan:

Hadits Abu Said Al Khudri: Bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Misk adalah minyak wangi yang paling bagus*", diriwayatkan oleh Muslim dalam Shahihnya. Demikianlah yang tertulis dalam *Al Muhadzdzab*, yaitu dengan lafazh (مِنْ أَطْيَبِ الطِّيْبِ) "Dari minyak wangi yang terbaik" ada tambahan huruf (من), sedangkan atsar yang disebutkan dari Ibnu Mas'ud dengan lafazh (يتْبَعُ الطِّيْبَ مَسَاجِدَهُ) "Menggunakan minyak wangi masjidnya". HR. Al Baihaqi.

Redaksi (الحنوط) dibaca dengan memfathahkan *ha`* dan mendhammahkan *nun* (*Hanuth*), inilah bacaan yang masyhur. Ada juga bacaan (الحناط) dengan kasrah, yaitu: salah satu jenis minyak wangi yang khusus digunakan untuk mayit. Tidak disebut selain minyak wangi untuk mayit dengan lafazh *Hanuth*. Al Azhari berkata, "Yang termasuk dalam kategori *Hanuth* adalah *Al-Kafur* (kapur barus), *Dzarirah Al-Qashab* (sejenis parfum), *Ash-Shandal* (pohon kayu cendana) yang berwarna merah dan putih.

Redaksi (التُّبَّان) dibaca *At-Tubban*, yaitu sejenis celana dalam.

Redaksi (عَلَي جِرَاحٍ نَافِذٍ) "Pada luka yang menganga", artinya luka dalam jasad.

Hukum-hukum: Asy-Syafi'i dan Ulama pengikutnya berkata, "Dianjurkan untuk menghamparkan kain yang paling lebar dan bagus, kemudian mengolesinya dengan obat pengawet. Lalu menghamparkan lapisan yang kedua di atasnya dan menaburi dengan obat pengawet beserta kapur barus. Jika mengafani mayit laki-laki atau wanita dengan kain lapis ketiga atau keempat, maka itu seperti kain lapis kedua, bahwa itu berada di bawah yang sebelumnya dan diberi wewangian, obat pengawet dan kapur barus. Asy-Syafi'i dan Ulama pengikutnya telah bersepakat atas disukainya *Hanuth* (obat pengawet) sebagaimana telah kami sebutkan di atas.

Penulis Al Hawy ﵀ berkata, "Ini adalah sesuatu yang tidak pernah disebutkan oleh para ahli fiqih selain Asy-Syafi'i, dan Asy-Syafi'i memilih yang demikian dengan maksud supaya kafan tidak cepat rusak dan menjaga dari kebasahan yang menimpanya.

Al Mushannif (Asy-Syirazi) dan para ulama madzhab Syafi'i ﵀ berkata, "Kemudian mayit dibawa dalam keadaan tertutup auratnya dan diletakkan di atas kafan dengan telentang." Mereka memberikan hujjah tentang lebar dan bagusnya kain kafan di bagian luar, pertama dikiaskan dengan orang hidup; karena biasanya orang hidup menjadikan pakaian bagian luar yang paling bagus. Lalu mengambil kapas tanpa biji diberi obat pengawet dan kapur, kemudian ditekan di antara pantatnya hingga menempel dengan lubang dubur sehingga menutupinya agar menghalangi sesuatu yang kemungkinan keluar darinya.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata, "Dan tidak memasukkannya ke lubang dubur', inilah yang *shahih* sebagaimana ditegaskan oleh jumhur para ulama madzhab Syafi'i dalam dua jalur. Sedangkan Al Baghawi menyebutkan dua pendapat, salah satunya: Dimakruhkan untuk memasukkannya, kedua: Justeru dimasukkan; karena jika tidak dimasukkan maka tidak bisa menahan sesuatu yang keluar. Hal itu dilakukan demi kemashlahatan.

Al Qadhi Husain dalam Ta'liqnya berkata, "Al Quffal mengatakan: Aku mengetahui pendapat Asy-Syafi'i dalam *Al Jami' Al Kabir* adalah memasukkannya. Namun ini penukilan yang gharib dan hukum yang *dha'if*. Yang benar adalah sebagaimana telah berlalu. Sebab terjadinya ikhtilaf adalah karena Al Muzani menukil dalam *Al Mukhtashar* dari Asy-Syafi'i bahwa ia berkata, "lalu mengambil sedikit kapas tanpa biji yang diberi obat pengawet dan kapur barus, setelah itu dimasukkan di antara pantatnya dengan cara ditekan benar-benar dan memperbanyaknya agar bisa menolak sesuatu yang datang darinya ketika digerak-gerakkan, selanjutnya ditutup dengan secarik kain yang dirobek ujungnya dan dilipatkan pada bagian belakang hingga selangkangan depan seperti memakai celana dalam.

Al Muzani berkata, "Aku tidak suka untuk memasukkan bahan ke dalamnya, tetapi cukup membuat gumpalan kapas diletakkan di antara pantat dan ditumpuk dengan kapas lain hingga antara kedua pantat lalu diperkuat dari atasnya seperti celana dalam yang melipatnya, jika ada sesuatu yang datang setelah itu darinya maka bisa tertahan sehingga tidak kelihatan. Ini sepertinya lebih bagus untuk menjaga kehormatan mayit. Demikian akhir kutipan perkataan Al Muzani.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata, "Al Muzani menyangka adanya kerancuan pada perkataan Asy-Syafi'i, ia memaknai perkataan Asy-Syafi'i bahwa maksudnya adalah memasukkan kapas ke dalam dubur. Mereka membantahnya dengan mengatakan, "Al Muzani telah salah dalam memaknainya, tetapi maksud Asy-Syafi'i adalah menekan pengisi kapas di antara pantat dengan tekanan yang berlebih tanpa memasukkannya. Hal ini telah dijelaskan dalam *Al Umm*, ia mengatakan hingga sampai di lubang dubur.

Sebagian ulama madzhab kami mengatakan, "Di antara keraguan Al Muzani terhadap perkataan Asy-Syafi'i adalah lafazh "untuk menolak jika ada sesuatu yang keluar", seandainya ini dimaksudkan

dengan memasukkan kapas ke dalam dubur niscaya Asy-Syafi'i akan berkata, "Untuk menahan jika ada sesuatu yang keluar", *Wallahu A'lam.*

Asy-Syafi'i dan Ulama pengikutnya Rahimahumullah *Ta'ala* berkata, "Kemudian menutup pantatnya dan memperkuat penutupannya, yaitu dengan menggunakan secarik kain yang dirobek bagian kepalanya, kemudian bagian tengahnya menyumpal pantat sampai kemaluan bagian depan dan diikat di atas pusar dengan melingkarkannya ke bagian belakang (seperti pakaian sumo). Jika hanya mengikat satu sisi setiap kepala ke salah satu paha dan mengikat yang lainnya ke paha yang satunya maka diperbolehkan. Ada juga yang berpendapat mengikatnya dengan benang, tetapi tidak mengikat bagian ujungnya, *Wallahu A'lam.*

Asy-Syafi'i, Mushannif dan para ulama madzhab Syafi'i berkata, "Kemudian mengambil sedikit kapas, lalu diolesi dengan bahan pengawet dan kapur barus, selanjutnya meletakkan kapas tersebut ke lubang-lubang tubuh, seperti: kedua telinga, mata, lubang hidung, mulut dan luka-luka yang berlubang. Ini dimaksudkan untuk menghindari serangga-serangga. Kemudian mengambil kapas lagi yang diolesi dengan kapur barus dan diletakkan di anggota-anggota sujud seperti kening, hidung, dua telapak tangan, dua lutut dan dua telapak kaki. Demikianlah yang dikatakan oleh Mushannif, jumhur dan dinashkan oleh Asy-Syafi'i dalam *Al Mukhtashar.*

Ada satu pendapat lain yang disebutkan oleh Ar-Rafi'i, yaitu: Menaburkan obat pengawet dan kapur barus pada anggota sujud tanpa kapas. Pendapat ini lemah lagi gharib.

Al Mushannif (Asy-Syirazi) dan lainnya berkata, "Asy-Syafi'i berkata dalam *Al Mukhtashar* dan dianjurkan untuk memberikan wewangian dengan kapur barus pada seluruh tubuhnya; karena bahan itu berfungsi menguatkan dan mengeraskan'.

Asy-Syafi'i dalam *Al Mukhtashar*, Mushannif dan para ulama madzhab Syafi'i berkata, "Dan dianjurkan untuk mengolesi rambut kepala dan jenggot dengan kapur barus sebagaimana yang dilakukan orang hidup ketika meminyaki rambutnya. Asy-Syafi'i dalam *Al Buwaithi* berkata dan dinukil oleh Mushannif serta para ulama madzhab Syafi'i : Jika mengolesinya dengan misk maka tidak mengapa; berdasarkan hadits Abu Said di atas.

Al Baihaqi meriwayatkan dengan sanad yang hasan, dari Ali ﷺ, bahwa ia memiliki Misk, lalu berwasiat agar dirinya diolesi dengannya. Ia berkata, "Itu adalah bekas *Hanuth* Rasulullah ﷺ. Mengenai hal itu diriwayatkan pula dari Ibnu Umar dan Anas ﷺ.

Mushannif berkata, "Apakah *Hanuth* dan *Kafur* hukumnya wajib atau tidak? Ada dua pendapat, ada pula yang mengatakan dua pendapat, salah satunya: Wajib; karena sudah menjadi kebiasaan pada mayit, maka ia dihukumi wajib seperti kafan. Kedua: Tidak wajib sebagaimana tidak wajibnya minyak wangi bagi orang yang muflis, meski diwajibkannya kain.

Redaksi "Ada dua pendapat, ada juga yang mengatakan dua pendapat", ini merupakan sikap *wara'* (kehati-hatian), ketelitian dan perhatian sang penulis (Mushannif), ia tidak menegaskan kalimat *Al-Qaul* (pendapat) atau *Al-Wajh* (sisi). Penyebab keraguan Mushannif ﷺ dalam hal ini adalah karena Al Mahamili telah berkata dalam *Al Majmu'*, yaitu zhahir dari apa yang disebutkan oleh Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan *Al Mukhtashar* bahwa itu hukumnya wajib. Tetapi Asy-Syafi'i dalam tempat lain mengatakan *Mustahabb*, sehingga masalah ini terbagi menjadi dua *Qaul*, sedangkan para ulama madzhab kami menyebutkan tentangnya dua *Wajh*.

Al Bandaniji berkata, "Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan *al qadim* mengatakan: kafan, *hanuth* dan perlengkapan persiapan diambil dari harta mayit, tidak ada hak bagi orang-orang yang menghutangi dari juga

para ahli waris untuk mencegahnya. Selanjutnya Asy-Syafi'i mengatakan, "Jika tidak ada *Hanuth* maupun *Kafur*, maka aku berharap itu tetap sah'.

Al Bandaniji semoga Allah merahmatinya berkata, "Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berselisih mengenai minyak wangi dan *Hanuth* dalam dua pendapat. Ia mengatakan, "Yang zhahir bahwa hal itu ada dua pendapat', inilah perkataannya, namun yang paling benar adalah tidak wajib. pendapat ini dishahihkan oleh Al Ghazali dan lainnya. Imam Al Haramain ﷺ berkata, "Masalah ini harus diputuskan. Al Mutawalli menegaskan bahwa *Kafur* tidak wajib, perselisihan itu terjadi pada hukum *Hanuth* saja. Di antara ulama yang mengkhususkan dua pendapat dalam masalah *Hanuth* adalah Al Mahamili, Al Mawardi dan Al Ghazali. Sedangkan yang bersepakat dengan Mushannif tentang adanya dua pendapat dalam masalah *Hanuth* dan *Kafur* secara bersamaan, yaitu: penulis "*Al Mustadzhari*", *Al Bayan*, serta Al Bandaniji yang telah kami sebutkan sebelumnya.

6. Asy-Syirazi berkata, "Kemudian membungkus mayit dengan kafan dan menjadikan bagian kepalanya lebih banyak seperti orang hidup memakai sesuatu lebih banyak di kepalanya. Asy-Syafi'i ﷺ berkata, "Dan melipat sisi kain yang menempel pada tubuh mayit, dimulai dari sisi sebelah kiri dengan dilipat ke kanan lalu sebelah kanan dilipat ke sebelah kiri. Ia berkata di tempat lain: sebaliknya, yaitu: memulai dari sebelah kanan ke kiri kemudian dari kiri ke kanan. Di antara para ulama madzhab kami ada yang menyebutkannya dua pendapat, salah satunya: dimulai dari sebelah kiri ke kanan, dan kedua: dimulai dari sebelah kanan ke kiri. Ada lagi yang mengatakan hanya ada satu pendapat, yaitu: Menjadikan dua belah kain sebelah kiri ke sebelah

kanan dan belahan sisi sebelah kanan ke sebelah kiri, sebagaimana yang dilakukan oleh orang hidup ketika mengenakan *As-Saj*, maksudnya: Jubah hijau (yang biasa dikenakan oleh ulama Persia), inilah yang lebih benar; karena Jubah tersebut posisi yang berada di sebelah kirilah yang zhahir, selanjutnya memberlakukan hal itu pada semua kafan, dan kelebihan yang ada pada kepala bisa dilipat ke wajah dan dada. Jika memang perlu diikat maka diikat pada saat itu kemudian dilepas kembali ketika menguburkannya; karena dimakruhkan jenazah dikuburkan sementara masih ada sesuatu yang terikat bersamanya.

Apabila tidak mendapatkan kecuali satu kain yang tidak cukup untuk menutupi seluruh tubuh, maka cukup menutupi bagian kepala dan membiarkan kaki; berdasarkan riwayat bahwa Mush'ab bin Umair ﷺ terbunuh di perang Uhud dan tidak memiliki kafan kecuali Namirah. Kain itu apabila ditutupkan pada kepala maka kedua kakinya kelihatan, jika ditutupkan pada kedua kakinya maka kepalanya kelihatan, lantas Nabi ﷺ bersabda, "*Tutuplah kain itu pada kepalanya kemudian taruhlah daun Idzkhir (tumbuhan yang berbau harum) di kedua kakinya*".

Penjelasan:

Hadits Mush'ab diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim dari jalur Khabab bin Al-Arat.

Redaksi (تثق صنيفة), yakni dengan memfathahkan pada awal kalimat (تثق), sedangkan (الصنيفة) dengan memfathahkan *Shad*, kemudian mengkasrahkan *nun* dan setelahnya huruf *Ya* '. Namun yang masyhur dalam kitab-kitab bahasa tertulis tanpa huruf *Ya* ', yaitu: (صنفة). Al Azhari mengatakan, "Artinya adalah unjung kain. Dan setiap kain segiempat

memiliki empat pojok. Ia melanjutkan, 'ada juga yang mengatakan: (صنفته) maksudnya adalah ujung-ujungnya.

Redaksi (الساج), yakni dengan huruf *Sin* kemudian *Jim* tanpa Tasydid, bentuk jamaknya adalah (سيجان). Al Azhari berkata, "Artinya adalah *Ath-Thailasan* (jubah hijau) yang berlubang-lubang, demikianlah tenunannya.

Redaksi (الأذخر) dengan mengkasrahkan *Hamzah* dan *Kha'*, yaitu: tumbuhan ilalang yang sudah ma'ruf.

Kemudian Mush'ab bin Umair adalah termasuk di antara sahabat yang mulia dan sahabat yang pertama-tama masuk Islam. Peristiwa perang Uhud terjadi pada hari Sabtu tanggal 11 Syawwal tahun 3 hijriyyah.

Redaksi (النمرة) dengan memfathahkan *nun* dan mengkasrahkan *Mim*, yaitu: sejenis pakaian. Ada juga yang mengatakan, "Mantel yang dianyam dari wol bergaris-garis." Ada juga yang berkata, "Di dalamnya ada semacam bulan sabit'.

Hukum-hukum: Tata cara yang disunnahkan dalam mengafani jenazah ada dua macam sebagaimana disebutkan oleh Mushannif. Dua macam itu sudah masyhur: yang paling *shahih* menurut mayoritas adalah dimulai dengan melipat kain yang bersentuhan langsung dengan tubuh mayit dari sebelah kiri ke kanan, kemudian dari kanan ke kiri, seperti yang dilakukan orang hidup ketika mengenakan jubah (abaya). Kemudian melipat kain kedua dan ketiga demikian juga.

Macam yang kedua memiliki dua pendapat, pertama: seperti di atas, dan kedua: dengan cara melipat bagian kanan dahulu kemudian bagian kiri.

Asy-Syafi'i berkata dalam *Al Mukhtashar*, juga Mushannif dan para ulama madzhab Syafi'i ﷺ: Apabila telah melipatkan kain pada jenazah kemudian menghimpun sisanya di kepala, seperti imamah lalu disampirkan ke wajah dan dada hingga habis. Sedangkan sisa yang ada di bagian kaki maka dihimpun pada dua telapak kaki dan kedua betisnya. Sahabat (ulama) pengikut madzhab Syafi'i berkata, "Dan dianjurkan untuk meletakkan jenazah pada kain kafan, yang apabila telah selesai melipatnya maka bagian yang paling banyak sisanya adalah di bagian kepala; berdasarkan hadits Mush'ab ﷺ. Jika tidak didapati selain satu kain yang tidak mencukupi seluruh tubuh maka kain itu ditutupkan dengan membiarkan kedua kaki terbuka, lalu menutupi kedua kaki dengan rumput kering yang berbau wangi dan semisalnya. Hal ini berdasarkan hadits Musha'b yang telah lalu.

Asy-Syafi'i dalam *Al Mukhtashar* dan para ulama madzhab Syafi'i berkata, "Apabila dikhawatirkan kafan-kafan itu terurai atau terlepas ketika jenazah diusung, maka diikat dengan ikatan yang kuat, lalu apabila dimasukkan ke dalam liang kubur, maka ikatan-ikatan tersebut dilepas kembali. Inilah kutipan dari lafazh Asy-Syafi'i dan Ulama pengikutnya. Mushannif dan jama'ah ulama mengatakan, "karena dimakruhkan apabila jenazah dikuburkan masih ada sesuatu yang terikat bersamanya'.

7. Asy-Syirazi berkata, "Adapun jenazah wanita maka dikafani dengan lima kain, yaitu: satu sarung, kerudung dan tiga kain. Lalu apakah salah satu dari tiga kain itu berupa pakaian rumah wanita? ada dua pendapat, pertama: bahwa salah satunya adalah pakaian wanita; berdasarkan riwayat bahwa Nabi ﷺ memberikan Ummu Athiyyah ﷺ ketika mengafani anaknya, yaitu Ummu Kultsum berupa sarung atau pakaian rumah wanita, kerudung dan dua kain *Mul'a*

(yang tidak saling merekat karena dijahit), kedua: Tidak dibutuhkan pakaian rumah wanita; karena baju yang dipakai wanita hidup diperlukan untuk menutupi tubuhnya ketika melakukan kegiatan-kegiatan, sedangkan mayit sudah tidak demikian.

Jika kita memegang pendapat tidak perlunya pakaian rumah wanita, maka jenazah tersebut dibungkus dengan sarung dan dikerudungi dengan kerudung, lalu dilengkapi dengan tiga kain. Jika berpendapat adanya pakaian wanita, maka dibungkus dengan sarung, dipakaikan baju rumah wanita, dikerudungi dan dilengkapi dengan dua kain.

Asy-Syafi'i berkata, "Dan diikatkan kain pada dadanya untuk menghimpun kain-kain yang ada sehingga tidak terurai." Lalu apakah ketika dikuburkan kain itu dilepaskan? Ada dua pendapat: Abu Al Abbas berkata, "Ikut dikuburkan bersamanya', apa yang dikatakan ini selaras dengan yang ditunjukkan pada perkataan Asy-Syafi'i, bahwa ia menyebutkan lafazh "mengikat" dan tidak menyebutkan "melepas". Abu Ishaq, 'Disingkirkan darinya dalam kubur', inilah yang lebih *shahih*; karena ia bukan termasuk dalam kain kafan.

Penjelasan:

Hadits yang telah disebutkan diriwayatkan oleh Abu Daud dengan sanad dari Laila binti Qanif Ats-Tsaqafiyyah seorang sahabat ﷺ, ia berkata:

كُنْتُ فِيمَنْ غَسَّلَ أُمَّ كُلْثُومٍ بِنْتَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَ وَفَاتِهَا، فَكَانَ أَوَّلَ مَا أَعْطَانَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْحِقْوُ، ثُمَّ الدِّرْعُ، ثُمَّ الْخِمَارُ، ثُمَّ الْمِلْحَفَةُ، ثُمَّ أُدْرِجَتْ بَعْدُ فِي الثَّوْبِ الآخَرِ

قَالَتْ: وَرَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَ الْبَابِ معه، كفنها يُنَاوِلُنَا ثَوْبًا ثَوْبًا.

"Aku termasuk di antara wanita yang ikut memandikan anak perempuan Rasulullah ﷺ, hal pertama kali yang Rasulullah ﷺ berikan kepada kami adalah *Al-Hiqa* (kain penutup badan sejenis sarung), kemudian *Ad-Dar'u* (pakaian wanita yang digunakan dalam rumah), lalu *Al-Khimar* (kerudung), selanjutnya *Al-Milhafah* (selimut) dan terakhir ditambahkan kain yang lain." Sanad hadits ini hasan, kecuali ada satu perawi yang tidak aku ketahui keadaannya. Abu Daud telah meriwayatkan hadits ini dan tidak menilai dha'ifnya.

Redaksi (ثوبين ملاءا), dengan mendhammahkan Mim, kemudian dengan *madd* dan *lam* tanpa tasydid.

Redaksi (الحقا) dengan mengkasrahkan *ha'* dan *qaf* tanpa tasydid, lafazh lain dikatakan: (الحقو) dengan mengkasrahkan *ha'* dan memfathahkannya. Kata-kata yang berkaitan adalah (الإزار) dan (المِئْزَر).

Kemudian lafazh (الملحفة) dan (الثوب), jika keduanya ditambahkan maka maksudnya adalah seperti perkataan dalam hadits (ثوبين ملاآى), maksudnya: tidak berdempetan (dijahit), tetapi masing-masing berupa kain tersendiri.

Nash-nash Asy-Syafi'i saling berbanding lurus dengan para ulama madzhab Syafi'i, yaitu: Dianjurkan untuk mengafani wanita dengan lima kain, sedangkan laki-laki dikafani dengan tiga kain dan tidak dianjurkan lebih dari itu. Namun boleh menambahnya hingga lima kain tanpa dimakruhkan, dan makruh lebih dari lima pada laki-laki dan perempuan. Kemudian *Al Khuntsa* (banci) diikutkan hukumnya seperti perempuan, demikian. disebutkan oleh sekelompok ulama dari para ulama madzhab kami.

Imam Al Haramain berkata, "Syaikh Abu Ali ﷺ mengatakan: Hukum mustahabb pada jumlah lima untuk jenazah perempuan tidaklah ditekankan seperti penekanan pada jumlah tiga untuk jenazah laki-laki. Imam melanjutkan, 'Ini sudah berupa kesepakatan bersama." Demikianlah hukum mengafani jenazah perempuan yang disunnahkan.

Adapun yang wajib maka ada dua pendapat sebagaimana telah disebutkan di awal bab, pertama: kain yang menutupi seluruh tubuh, kedua yang lebih *shahih*, yaitu: Yang menutupi aurat, dan aurat wanita merdeka adalah seluruh tubuh selain wajah dan kedua telapak tangan. Pendapat ini dipertegas oleh Al Mawardi tentang pengafanan wanita. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) mengatakan, "Apabila mengafani laki-laki dan perempuan dalam tiga kain, maka bentuk kain itu adalah lembaran-lembaran. Jika mengafani laki-laki dengan jumlah lima, maka dalam bentuk tiga lembaran kain, gamis dan imamah. Gamis dan imamah dikenakan di bawah lembaran-lembaran kain, ini telah diterangkan sebelumnya. Sedangkan wanita apabila dikafani dengan lima kain, maka ada dua pendapat, pertama: Sarung, kerudung dan tiga lapis kain. kedua: sarung, kerudung, pakaian rumah wanita dan dua lapis kain lembaran. Dua pendapat ini telah masyhur, keduanya telah disebutkan oleh Al Muzani dalam *Al Mukhtashar*. Ia berkata, "Aku menyukai apabila salah satu dari lima kafan itu berupa pakaian rumah wanita; berdasarkan apa yang telah aku lihat dari perbuatan para ulama. Asy-Syafi'i pernah mengatakannya namun kemudian membatalkannya. Inilah kutipan perkataan Al Muzani ﷺ, ia mengisyaratkan pada dua pendapat yang dinamakan oleh jama'ah penduduk Khurasan dengan sebutan *al jadid* dan *al qadim*. Mereka menyimpulkan bahwa pendapat menurut pendapat lama adalah dianjurkan adanya pakaian wanita, sedangkan menurut pendapat baru tidak ada. Mereka mengatakan, "Dan *al qadim* di sini yang lebih benar, yakni termasuk di antara masalah-masalah yang difatwakan menurut pendapat lama.

Syaikh Abu Hamid berkata dalam Ta'liqnya, juga Al Mahamili dalam *At-Tajrid*, 'Yang ma'ruf menurut Asy-Syafi'i di kebanyakan kitab-kitabnya adalah diadakannya pakaian wanita yang biasa dikenakan di dalam rumah, yaitu baju. Mereka berdua melanjutkan, 'Al Muzani pernah menyebutkan bahwa Asy-Syafi'i ﷺ sebelumnya berpendapat sebagaimana menurut pendapat lama lalu membatalkannya." Al Mahamili mengomentari, 'Riwayat yang demikian tidak dikenal kecuali dari Al Muzani saja." Sehingga masalah ini terbagi menjadi dua pendapat, yang paling *shahih*: Diadakannya pakaian wanita untuk kafan mayit perempuan. Inilah perkataan Al Mahamili dan disepakati oleh para ulama madzhab Syafi'i tentang sunnahnya mengenakan pakaian wanita padanya, juga dipertegas oleh jama'ah.

Adapun yang mengatakan bahwa masalah ini termasuk di antara yang difatwakan oleh Asy-Syafi'i menurut pendapat lama maka tidak bisa diterima; karena yang ada menurut pendapat lama sesuai dengan sebagian besar yang ada menurut pendapat baru sebagaimana yang disebutkan oleh Syaikh Abu Hamid, Al Mahamili dan selain keduanya. Bagi yang berpendapat tidak perlu adanya pakaian wanita maka membutuhkan jawaban hadits yang ada, kemungkinan ia akan membawanya pada penjelasan 'boleh' dan penyandarannya pada qias terhadap laki-laki, bahwa laki-laki tidak dianjurkan adanya gamis (baju) tanpa ada khilaf jika kainnya hanya berjumlah tiga. Dan jumlah lima lapis kain pada wanita seperti tiga lapis pada laki-laki.

Kemudian jika laki-laki dan perempuan dikafani dengan tiga lapis kain, maka ada dua pendapat, pertama: Dianjurkan keberadaannya yang bertingkat-tingkat: bagian paling bawah menutupi pusar hingga lutut, bagian kedua dari leher hingga mata kaki dan ketiga menutupi seluruh tubuh. Kedua: yaitu yang benar dan dipertegas oleh Imam Al Haramain, Al Ghazali dan jama'ah, maksudnya: Disamakan ukurannya, baik panjang dan lebarnya, di mana setiap kain bisa menutupi seluruh tubuh mayit. Mereka mengatakan, "Tidak ada perbedaan ketika

mengafani laki-laki dan perempuan jika dengan tiga lapis kain, yang berbeda adalah jika berjumlah lima lapis kain sebagaimana telah berlalu penjelasannya.

Jika wanita dikafani dengan lima lapis kain, maka Asy-Syafi'i mengatakan, "Diikat pada bagian dadanya dengan kain hingga mempererat seluruh kafan." Kawan-kawan bersepakat akan hal itu namun berselisih tentang maksudnya:

Abu Ishaq Al Marwazi mengatakan, "Itu adalah kain yang keenam sehingga dilepaskan ketika diletakkan dalam kubur." Dan yang dimaksud dengan kain di sini adalah secarik kain yang digunakan untuk mempererat seluruh kafan yang ada.

Sedangkan Abu Al Abbas bin Suraij berkata, "Itu adalah salah satu bagian dari lima lapis kain, kain itu ditinggalkan di dalam kubur bersama mayit seperti sisanya'.

Kawan-kawan bersepakat bahwa yang benar adalah perkataan Abu Ishaq. Demikianlah mereka menyebutkan gambaran dua pendapat tersebut dan khilaf antara Abu Al Abbas dan Abu Ishaq. Di antara ulama yang menyebutkan demikian adalah Syaikh para ulama madzhab Syafi'i Abu Hamid, Al Bandaniji, Al Mawardi, Abu Ath-Thayyib, Al Mahamili, Ibnu Ash-Shibagh, Imam Al Haramain dan masih banyak yang lainnya. Adapun ungkapan Mushannif dalam masalah ini kurang jelas sehingga butuh penakwilan.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) semoga Allah merahmati mereka semua mengatakan, "Adapun urutan lima kain, apabila kita berpendapat dengan perkataan Abu Ishaq dan adanya gamis, maksudnya: pakaian wanita maka urutannya adalah sebagai berikut: pertama sarung diikatkan pada tubuh, kemudian gamis, lalu kerudung, terus dibungkus dengan dua lapis kain lalu diikat dengan kain keenam yang kemudian disingkirkan ketika telah masuk liang kubur. Jika kita

berpendapat tanpa ada gamis, maka diberikan sarung, lalu kerudung, kemudian tiga lapisan kain, lalu diikat dengan kain keenam.

Adapun jika berdasarkan pada perkataan Ibnu Suraij, apabila kita mengatakan ada gamis maka urutannya: diikat dengan sarung, kemudian gamis, lalu kerudung, lantas diikat dengan ikatan-ikatan, dan diakhir dengan kain penutup seluruh tubuh, yaitu kain yang kelima. Sehingga seluruh ikatan dalam keadaan tertutupi. Jika kita mengatakan tanpa gamis, maka diikat dengan sarung, lalu kerudung, kemudian ditutup dengan kain yang menutupi seluruh tubuh, lalu dibuat ikatan-ikatan, lantas ditutupi dengan kain kelima, yaitu kain yang lebih lebar lagi.

Urutan yang demikian sebagaimana telah kami sebutkan adalah *Mustahabb* sesuai dengan kesepakatan seluruh para ulama madzhab Syafi'i. Seandainya menyelisihi hal itu maka tetap sah namun kehilangan yang lebih utama. Sedangkan hadits yang telah kita sebutkan secara zhahir mengisyaratkan *Mustahabb*. Seandainya Mushannif mengatakan "maka dibungkus dengan sarung, kemudian dipakaikan baju rumah wanita, kemudian dikerudungi, kemudian dilengkapi dengan dua kain", maksudnya: dengan huruf *Tsumma* (kemudian) maka itu lebih baik, sebagaimana yang disebutkan dalam hadits dan disebutkan pula oleh para ulama madzhab Syafi'i. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata, "Jika kita berpendapat dengan perkataan Abu Al Abbas maka mesti meninggalkan kain yang menjadi ikatan-ikatan di dalam kubur, akan tetapi dilepas ikatannya; karena tidak boleh membiarkan sesuatu terikat dalam kubur. Asy-Syafi'i menetapkan dalam *Al Umm* pada *Bab Ad-Dafn*, yaitu: diuraikan atau dilepaskannya sesuatu yang mengikat kain-kain, *Wallahu A'lam.*

8. Asy-Syirazi berkata, "Jika seorang yang sedang muhrim meninggal dunia, maka tidak boleh didekatkan

padanya minyak wangi, tidak dikenakan pakaian berjahit, dan tidak ditutupi kepalanya; berdasarkan riwayat Ibnu Abbas ﷺ: bahwa Nabi ﷺ bersabda tentang muhrim yang terjatuh dari hewan tunggangannya, "*Mandikanlah ia dengan air dan bidara, lalu kafanilah dengan dua kain yang dikenakan saat meninggalnya, jangan beri wewangian; karena ia akan dibangkitkan pada hari kiamat dalam keadaan bertalbiyah*".

Jika seorang wanita meninggal sedangkan ia masih dalam masa Iddah karena suaminya meninggal, maka ada dua pendapat, pertama: Tidak diberi wewangian; karena ia meninggal pada waktu wewangian masih diharamkan atasnya. Hukum tersebut tidak gugur dengan kematiannya seperti wanita yang sedang muhrim. Kedua: Tetap diberi wewangian; karena ia diharamkan memakainya pada masa Iddah dengan sebab menghindari seseorang untuk menikahinya, dan maksud ini telah hilang dengan kematian.

Penjelasan:

Hadits Ibnu Abbas diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim ﷺ dan telah dijelaskan di awal bab.

Asy-Syafi'i dan Ulama pengikutnya berkata, "Jika seorang laki-laki dan wanita yang dalam keadaan muhrim meninggal dunia maka diharamkan wewangian atas mereka, tidak boleh mengambil apapun dari rambut dan kukunya, diharamkan pula menutupi kepala muhrim (laki-laki muhrim) dan memakaikan pakaian berjahit serta mengikat kafannya. Wajah perempuan muhrimpun diharamkan untuk ditutupi. Semua hal ini tidak ada khilaf di dalamnya.

Sedangkan wanita maka boleh dipakaikan gamis dan pakaian berjahit sebagaimana masa hidupnya. Seandainya Mushannif berkata, "Wajib menjauhkan sesuatu yang wajib dijauhkan pada masa hidupnya',

maka ini lebih baik dan itulah yang benar, yang memang harus demikian.

Asy-Syafi'i ﷺ dalam *Al Umm* berkata, "Tidak mengikatkan kain pada kaum lelaki, tidak pula mengenakan gamis." Oleh karena itu, Syaikh Abu Hamid, Al Mahamili, Al Jurjani dan para ulama madzhab Syafi'i berkata, "Tidak diikatkan padanya kain sebagaimana tidak diperbolehkannya mengenakan gamis pada waktu hidup." Yang demikian tidak ada khilaf di dalamnya, dan begitulah yang berlaku dalam kaidah yang akan kami sebutkan *Insya Allah Ta'ala* dalam *Bab Al-Ihram*, bahwasanya diharamkan atasnya ikatan selendang dan tidak diharamkan ikatan sarung.

Apa yang telah kami sebutkan berkenaan dengan wewangian disamaratakan hukumnya untuk laki-laki dan perempuan sebagaimana telah kami kemukakan, baik wewangian di tubuh, kafan ataupun dalam air yang digunakan untuk memandikannya, yaitu kapur barus, seluruhnya haram.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam kitabnya *Al Mujarrad* menukilkan bahwa Asy-Syafi'i menetapkan dalam *Al Jami' Al Kabir*: Tidak boleh mencampurkan kapur barus ke dalam airnya, hal ini disepakati oleh para ulama madzhab Syafi'i. Adapun *At-Tajmir*, yaitu mengasapi dengan wewangian pada saat memandikannya maka tidak mengapa, sebagaimana orang yang Muhrim tidak dilarang untuk duduk-duduk di tempat yang berisi minyak wangi (toko dan semisalnya).

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata, "Jika ada seseorang yang memberinya minyak wangi atau memakaikan pakaian berjahit padanya, maka pelakunya telah bermaksiat namun tidak ada fidyah atasnya. Demikian pula jika memotong sesuatu yang dimiliki oleh mayit, maka pelakunya berdosa namun tidak ada hutang atasnya.

Kemudian berkenaan dengan meninggalnya wanita yang sedang dalam masa Iddah karena kematian suaminya, apakah diharamkan juga

pemberian minyak wangi padanya? Ada dua pendapat sebagaimana yang telah disebutkan dalilnya oleh Mushannif. Pertama, pendapat Abu Ishaq Al Marwazi, yaitu: Haram. Kedua: yang *shahih* menurut kesepakatan para ulama madzhab Syafi'i, yaitu: Tidak haram.

Al Mutawalli berkata, "Ini adalah pendapat keumuman para ulama madzhab Syafi'i selain Abu Ishaq Al Marwazi. Al Mawardi dan Al Mahamili dalam *At-Tajrid* berkata, "Permasalahan tentang wanita yang dalam masa Iddah tidak disebutkan nashnya oleh Asy-Syafi'i. Kemudian perkataan Mushannif "wanita yang dalam masa Iddah karena ditinggal suaminya" mengeluarkan hukumnya dari wanita yang dalam masa Iddah karena talaq *Raj'i* dan lainnya yang tidak memiliki masa berkabung (tak bersolek dan berhias). Sedangkan talaq *ba'in*, jika kita berpendapat *dha'if*nya dua pendapat tentang masa berkabung, maka ia dihukumi seperti wanita yang ditinggal suaminya mati. Sehingga dalam masalah ini ada dua pendapat. Seandainya Mushannif menyebutkan redaksi"wanita yang dalam masa Iddah karena ditinggal suaminya atau dicerai" seperti yang kami sebutkan niscaya hal itu lebih baik dan lebih luas; supaya memasukkan masalah Talaq *ba'in* pada pendapat yang *dha'if*, sepertinya Mushannif tidak menyebutkan hal ini karena kelemahan yang ada sehingga tidak memperdulikannya.

Masalah: Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam *Ta'liqnya* berkata, "Apakah puasa seseorang dianggap batal dengan sebab kematian? Sebagaimana shalatnya batal karena kematian atau tidak batal sebagaimana tidak batal hajinya, tetapi hukumnya tetap berlaku sehingga dibangkitkan pada hari kiamat dalam keadaan bertalbiyah? Ada dua pendapat menurut para ulama madzhab kami, dan pendapat yang paling *shahih* adalah batal, dan itu merupakan zhahir dari perkataan para ulama madzhab Syafi'i.

Pendapat Para Ulama Tentang Memandikan Muhrim Dan Mengafaninya

Telah kami sebutkan sebelumnya bahwa madzhab kami adalah mengharamkan wewangian, pakaian berjahit dan tutup kepala atasnya. Ini adalah pendapat Utsman bin Affan, Ali bin Abi Thalib, Ibnu Abbas, Atha`, Ats-Tsauri, Ahmad, Ishaq, Daud, dan Ibnu Al Mundzir. Sedangkan Aisyah, Ibnu Umar, Thawus, Al Auza'i, Abu Hanifah dan Malik mengatakan, "Diberi wewangian dan pakaian berjahit seperti orang mati lainnya." Adapun dalil madzhab kami adalah hadits yang telah disebutkan itu.

Masalah yang berkenaan dengan masalah dalam bab ini.

Pertama: Jika kuburan telah digali dan kafannya dicuri, maka penulis *At-Tatimmah* mengatakan, "wajib mengafaninya kembali, baik dari harta mayit atau harta orang yang menafkahinya, atau dari Baitul Mal; karena *Illat* pada kali yang pertama masih ada, yaitu hajat, sedangkan ia masih ada.

Penulis *Al Hawy* berkata, "Jika telah dikafani dari harta sang mayit kemudian harta waris telah dibagi-bagi oleh ahli warisnya dan kuburan telah digali, namun kemudian kafan dicuri dan mayit dalam keadaan telanjang, maka dianjurkan bagi ahli waris untuk mengafaninya kembali, namun tidak wajib bagi mereka; karena jika hukumnya wajib pada kali yang kedua niscaya akan terus dihukumi wajib tanpa ada hentinya. Jika telah dikafani kemudian dimakan oleh hewan buas dan tidak memerlukan kafan lagi, maka untuk siapakah kafan tersebut? Ada perincian dan khilaf berkenaan dengan ini, Insya Allah akan kami sebutkan dalam Bab As-Sariqah sebagaimana dikemukakan oleh Mushannif."

Kedua: Ash-Shaimiri dan lainnya berkata, "Tidak dianjurkan bagi seseorang menyiapkan kafan untuk dirinya sendiri agar ia tidak dihisab atasnya." Apa yang dikatakannya ini benar, kecuali berasal dari

harta yang benar-benar halal, atau bekas orang shalih dari kalangan ulama atau ahli ibadah dan semisalnya. Maka menyimpannya pada waktu itu dikatakan sebagai sesuatu yang baik.

Telah *shahih* disebutkan dalam *Shahih Al Bukhari* dari Sahl bin Sa'ad As-Saidi ﷺ bahwa Nabi ﷺ: Pernah memakai Burdah (semacam jubah), lalu ada seorang laki-laki yang memintanya, maka Nabi pun memberikan burdah tersebut kepadanya. Para sahabat berkata pada laki-laki itu, 'Alangkah bagusnya permintaanmu itu, padahal engkau telah mengetahui bahwa Nabi tidak mungkin menolak suatu permintaan." Orang itu menyanggah dengan mengatakan, "Demi Allah, aku tidak memintanya untuk aku pakai, tetapi aku memintanya untuk dijadikan sebagai kafanku." Sahl bercerita, 'dan memang kemudian kafan itupun menjadi kafannya'.

Ketiga: Telah kami sebutkan bahwa madzhab kami adalah disukainya mengafani orang baligh dan anak-anak dengan tiga lapis kain. hal ini juga menjadi pendapat jumhur ulama.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Suwaid bin Alqamah[27] mengafani dua kain. Ia berkata, "Dan Abu Hanifah mengatakan: An-Nu'man mengafani dua kain', sedangkan Ibnu Umar mengafani dengan lima kain. Adapun pada anak-anak maka dikatakan oleh Ibnu Al Mundzir, bahwa Ibnu Al-

[27] Disebutkan dengan nama Suwaid bin Alqamah, ini adalah kesalahan, yang benar adalah Suwaid bin Ghaflah. Syaikh dalam *Tahdzib AlAsma`* dan *Al-Lughat* berkata, 'Dia adalah Abu Umayyah Suwaid bin Ghaflah bin Usijah bin Amir bin Wada' bin Harits bin malik Ibnu Adad bin Ja'fi bin bin Sha'b bin Saad Al-Asyirah Al-Ja'fi Al-Kufi, seorang Tabi'in Mukhadhram. Telah hidup lama dalam masa jahiliyyah kemudian masuk Islam pada waktu Nabi ﷺ masih hidup, namun tidak pernah melihat beliau. Ia pernah memberikan zakatnya melewati penarik zakat Rasulullah ﷺ menuju kota Madinah, namun baru sampai ke kota tersebut pada hari dimakamkannya Rasulullah ﷺ. Hadits tentang tibanya penarik zakat disebutkan dalam Sunan-sunan dan lainnya. Ia juga pernah menghadiri perang Qadisiyyah pada zaman pemerintahan Umar bin Al-Khaththab, menyaksikan perang Yarmuk dan khutbah Umar di Al-Jabiyyah. Wafat pada tahun 82 H pada usia 120 Tahun, ada juga yang mengatakan 130 tahun. Para ulama telah bersepakat bahwa ia adalah seorang yang *Tsiqah* (dapat dipercaya). Akhir kutipan.

Musayyab mengafaninya dengan satu kain. Kemudian Ahmad dan Ishaq mengafani dengan secarik kain, jika memang dikafani dengan tiga lapis kain maka tidak mengapa. Dari Al Hasan dan penganut logika mengafaninya dengan dua kain, sedangkan Ibnu Al Mundzir memilih tiga kain.

Kemudian berkenaan dengan wanita, maka telah kita kemukakan bahwa madzhab kami berpendapat disukainya dengan lima lapis kain. Ibnu Al Mundzir mengatakan, "Pendapat ini dipegang oleh mayoritas ulama, di antaranya: Asy-Sya'bi, Ibnu Sirin, An-Nakha'i, Al Auza'i, Ahmad, Ishaq, Abu Tsaur dan para penganut logika. Atha` mengatakan tiga lapis kain, yaitu: pakaian rumah wanita, dibawahnya ada kain dan kain yang menyelimuti di bagian atas. Sedangkan Sulaiman bin Musa mengatakan: pakaian rumah wanita, kerudung dan kain yang menyelimuti.

بَابُ صَلَاةِ الْمَيِّتِ

Bab: Shalati Jenazah

1. Asy-Syirazi berkata, "Hukum menshalati mayit adalah fardhu kifayah; berdasarkan sabda Nabi ﷺ:

صَلُّوْا خَلْفَ مَنْ قَالَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَعَلَى مَنْ قَالَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ.

"Shalatlah di belakang orang yang mengatakan La Ilaha Illallah dan shalatilah orang yang mengatakan La Ilaha Illallah".

Mengenai jumlah paling sedikitnya terdapat dua pendapat, pertama: Minimal tiga orang; karena Nabi ﷺ bersabda, "صَلُّوْا" (shalatlah), yaitu bentuk khithab jamak, dan paling sedikitnya jamak adalah tiga. Kedua: Satu orang sudah cukup; karena shalat jenazah tidak disyaratkan adanya jama'ah, sehingga tidak disyaratkan pula jumlahnya, seperti shalat-shalat yang lain.

Boleh dilakukan kapan saja, di waktu apa saja; karena berupa shalat yang memiliki sebab, sehingga boleh dilakukan di setiap waktu. Kemudian boleh dilakukan di dalam masjid dan lainnya; berdasarkan riwayat Aisyah ﷺ bahwa Nabi ﷺ pernah menshalati Suhail bin Baidha` di dalam masjid. Sunnahnya dilakukan secara jama'ah; berdasarkan riwayat Malik bin Hubairah bahwa Nabi ﷺ bersabda:

مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَمُوْتُ فَيُصَلِّي عَلَيْهِ ثَلاَثَةُ صُفُوْفٍ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ إِلاَّ وَجَبَ.

"Tidaklah seorang muslim meninggal dunia kemudian dishalati oleh tiga shaf kaum muslimin kecuali wajib (masuk sorga/diampuni dosanya)."

Boleh pula dilakukan sendiri-sendiri; karena Nabi ﷺ saat meninggalnya dishalati oleh orang-orang secara berkelompok-kelompok. Jika ada sekumpulan wanita dan tidak ada seorang lelakipun maka mereka shalat sendiri-sendiri; karena para wanita tidak disunnahkan untuk melakukan shalat jenazah secara berjama'ah, namun jika mereka shalat dengan jama'ah maka tidak mengapa.

Penjelasan:

Hadits "*Shalatlah di belakang orang yang mengatakan La Ilaha Illallah dan shalatilah orang yang mengatakan La Ilaha Illallah*" adalah hadits *dha'if*, diriwayatkan oleh Al Hakim Abu Abdillah dalam "*Tarikh Naisabur*" dari riwayat Ibnu Umar dari Nabi ﷺ, dan isnadnya *dha'if*.

Diriwayatkan pula oleh Ad-Daraquthni dengan sanad-sanad yang *dha'if*, ia berkata, "Tidak ada sesuatu pun yang menetapkannya (menshahihkannya), dan cukuplah kiranya banyak hadits yang disebutkan dalam "*Ash-Shahih*", seperti sabda Nabi, "*Shalatilah kawan kalian*", ini adalah perintah yang bermakna wajib. Mereka telah menukilkan adanya ijma' atas wajibnya shalat terhadap jenazah, kecuali yang diceritakan oleh sebagian madzhab Malikiyyah, bahwa madzhab ini memandangnya sebagai shalat sunnah. Pendapat ini tertolak dan tidak perlu dipedulikan.

Adapun hadits Aisyah رضي الله عنها diriwayatkan oleh Muslim dalam Shahihnya.

Kemudian hadits Malik bin Hubairah adalah hadits yang hasan diriwayatkan oleh Abu Daud dan At-Tirmidzi. At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini hasan." Dan Al Hakim mengatakan, "Adalah hadits *shahih* sesuai dengan syarat Muslim'.

Sedangkan hadits tentang orang-orang yang menshalati Nabi secara berkelompok-kelompok diriwayatkan oleh Al Baihaqi dengan sanadnya dari Ibnu Abbas ﷺ, ia berkata:

لَمَّا صُلِّيَ عَلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أُدْخِلَ الرِّجَالُ فَصَلَّوْا عَلَيْهِ بِغَيْرِ إِمَامٍ أَرْسَالاً حَتَّى فَرَغُوا، ثُمَّ أُدْخِلَ النِّسَاءُ فَصَلَّيْنَ عَلَيْهِ، ثُمَّ أُدْخِلَ الصِّبْيَانُ فَصَلَّوْا عَلَيْهِ، ثُمَّ أُدْخِلَ الْعَبِيدُ فَصَلَّوْا عَلَيْهِ أَرْسَالاً لَمْ يَؤُمَّهُمْ عَلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحَدٌ.

"Pada hari Rasulullah ﷺ dishalati, masuklah kaum laki-laki lalu mereka menshalati beliau silih berganti tanpa imam hingga selesai, kemudian masuklah kaum wanita dan menshalati beliau, kemudian masuklah anak-anak dan menshalati beliau juga, selanjutnya masuk para budak dan menshalati beliau silih berganti, tidak ada seorangpun di antara mereka yang menjadi imam ketika menshalati Rasulullah ﷺ."

Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan Al Baihaqi meriwayatkannya juga darinya, 'Yang demikian itu karena agungnya perkara Rasulullah ﷺ, demi ayah dan ibunya yang menjadi tebusan, juga berlomba-lombanya mereka terhadap kepengurusan menshalati beliau dan menshalati beliau berkali-kali.

Redaksi (أَرْسَالاً) dengan memfathahkan huruf *Hamzah*, artinya: berturut-turut.

Redaksi (أَفْوَاجًا), maksudnya: masuk satu kelompok melakukan shalat sendiri-sendiri kemudian masuk kelompok yang lain demikian.

Redaksi (لَيْسَ مِنْ شَرْطِهَا الْجَمَاعَةُ), maksudnya: shalat jenazah tidak disyaratkan adanya jama'ah, tidak termasuk di dalamnya shalat Jum'at.

Suhail bin Baidha`, dia adalah ibunya yang nama aslinya Da'd, sedangkan *Baidha`* (putih) adalah julukan untuknya. Ayahnya bernama Wahb bin Rabi'ah. Suhail termasuk sahabat yang pertama-tama masuk Islam, ikut hijrah ke Habsyah dan Madinah, menyaksikan perang Badar dan setelahnya. Wafat pada tahun 9 H. Dia dan Abu Bakar Ash-Shiddiq ﷺ termasuk di antara sesepuh para sahabat ﷺ.

Nama selanjutnya adalah Malik bin Hubairah, dia seorang sahabat yang masyhur, Kindi, Sukuni, Mishri. Pernah menjadi pemimpin tentara untuk Mu'awiyah.

Kalimat (إِلاَّ وَجَبَ) "Melainkan wajib", demikianlah yang tercatat dalam *Al Muhadzdzab*. Sedangkan dalam kitab-kitab hadits dengan lafazh (أَوْجَبَ) yaitu: dengan *Alif*. Dalam riwayat Al Hakim dan Al Baihaqi dengan lafazh (إِلاَّ غُفِرَ لَهُ) "melainkan diampuni", inilah makna (أوجب). Jika apa yang ada dalam *Al Muhadzdzab* benar, maka maknanya adalah (وَجَبَ لَهُ الْجَنَّةُ), maksudnya: wajib mendapatkan sorga.

Redaksi: "karena para wanita tidak disunnahkan untuk melakukan shalat jenazah secara berjama'ah", ini termasuk dari perkara yang diingkari. Dikatakan: Ini adalah alasan pada hukum serupa yang diklaimnya.

Hukum-hukum: Ada beberapa masalah, di antaranya:

Permasalahan Pertama: Shalat terhadap mayit hukumnya Fardhu Kifayah tanpa ada khilaf menurut kami, dan hal itu sudah menjadi Ijma', sedangkan yang diriwayatkan dari sebagian Malikiyyah maka tertolak sebagaimana telah dikemukakan.

Adapun mengenai jumlah paling sedikit yang bisa menggugurkan kewajiban ini ada dua pendapat milik Asy-Syafi'i, dan dua pendapat milik para ulama madzhab Syafi'i.

Salah satu dari dua pendapat itu menyatakan dengan jumlah tiga. Inilah yang dinashkan olehnya dalam *Al Umm*, dipertegas oleh Syaikh Abu Hamid dan Al Mahamili dalam *Al Majmu'*, *At-Tajrid* dan penulis *Al Hawy*. *Pendapat kedua*: Cukup satu orang, demikian disebutkan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Al Qadhi Husain, Ibnu Ash-Shibagh dan Al Mutawalli dari nash Asy-Syafi'i dalam *Al Jami' Al Kabir*.

Kemudian salah satu sisi dari dua pendapat, yaitu: Disyaratkan dua. Kedua: Disyaratkan empat orang. Dua sisi ini disebutkan oleh Al Qadhi Husain, Al Baghawi dan lainnya dari kalangan penduduk Khurasan. Mereka mengiaskan jumlah empat pada masalah mengusung jenazah. Imam Al Haramain melemahkan pendapat ini; bahwa yang paling afdhal dalam pengusungan jenazah adalah membawanya di antara dua tiang, ini bisa dilakukan oleh tiga orang, dan karenanya apabila kita berpendapat "jumlah orang yang harus mengusung jenazah adalah empat, maka tidak dikatakan bahwa itu hukumnya wajib. Sedangkan perkataan kami di sini mengarah pada wajib. Pendapat paling *shahih* dari khilaf yang ada, yaitu: cukup dengan satu orang; karena itu sudah cukup dikatakan telah menshalati mayit. Di antara yang menshahihkannya adalah Al Jurjani, Ar-Ruyani, Ar-Rafi'i dan lain-lain. Sedangkan Al Bandaniji dan As-Sarkhasi menshahihkan persyaratan tiga orang.

Apabila kita mengatakan, "Disyaratkan jumlah dua, tiga atau empat maka kewajiban telah gugur dengan perbuatan mereka baik secara jama'ah atau sendiri-sendiri tanpa ada khilaf, hanya saja pelaksanaannya secara jama'ah lebih afdhal, semakin lebih banyak jumlah semakin lebih afdhal.

Apakah kewajiban tersebut dinyatakan gugur dengan shalatnya para wanita saja, padahal ada laki-laki di antara mereka? Ada dua pendapat: yang paling *shahih* menyebutkan tidak gugur, pendapat ini dipertegas oleh Al Faurani, Al Baghawi dan lainnya. kedua: gugur kewajibannya, ini dijadikan pendapat oleh Al Mutawalli. Masalah *Khuntsa* (banci) dihukumi seperti wanita dalam hal ini.

Adapun jika tidak ada yang hadir selain kaum wanita, maka wajib bagi mereka untuk menshalatinya tanpa ada khilaf, dan kewajiban dinyatakan gugur dengan shalat mereka pada saat itu tanpa ada khilaf. Sebaiknya mereka melakukan shalat sendiri-sendiri, namun jika mereka melakukannya secara jama'ah maka tidak mengapa. Inilah ungkapan Asy-Syafi'i dan Ulama pengikutnya, baik mayit itu berupa laki-laki atau perempuan. Ar-Rafi'i menyebutkan dari perkataan Abu Al-Makarim penulis *Al Iddah* satu pendapat *dha'if*, yaitu: Dianjurkan bagi para wanita untuk menshalati jenazah wanita secara berjama'ah, pendapat ini Syadz.

Sedangkan jika para wanita hadir bersamaan dengan keberadaan kaum lelaki, maka tidak ada khilaf bahwa kewajiban tidak diarahkan pada kaum wanita, tidak pula bagi para wanita untuk masuk menshalatinya. Demikian disebutkan secara jelas oleh Syaikh Abu Hamid dan para ulama madzhab Syafi'i. Jika tidak ada yang hadir selain satu orang laki-laki dengan beberapa kaum wanita, sedangkan kita berpendapat tidak sah shalat hanya dengan satu orang, maka wajib bagi kaum wanita tersebut menyempurnakannya.

Kemudian berkenaan dengan anak-anak yang sudah mumayyiz maka bisa diketahui bahwasanya kewajiban tidak diarahkan kepada mereka, namun apakah kewajiban telah dinyatakan gugur dengan shalat mereka? Ada dua pendapat yang diceritakan oleh Al Baghawi, Al Mutawalli dan lain-lain. Pendapat yang paling *shahih* adalah dinyatakan gugur, Al Baghawi berkata dan juga dinashkan oleh Asy-Syafi'i; karena

keimaman mereka sah secara hukum sehingga diibaratkan seperti orang baligh.

Seandainya imam telah menshalati jenazah secara berjama'ah, kemudian diketahui bahwa sang imam atau beberapa ma`mum tidak dalam keadaan suci, jika masih ada beberapa orang yang dalam keadaan suci dengan jumlah yang disyaratkan, atau cukup satu bagi yang berpendapat demikian maka kewajiban telah dinyatakan gugur, jika tidak maka belum gugur kewajibannya. Demikian dinashkan oleh Asy-Syafi'i dan disepakati oleh para ulama madzhab Syafi'i.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) ﷺ berkata, "Apabila ada beberapa orang yang menshalati jenazah dengan jumlah yang melebihi disyaratkannya hal itu maka shalat semuanya sebagai fardhu kifayah, demikian juga apabila kelompok demi kelompok melakukan shalat, maka shalat semuanya dihukumi fardhu kifayah. Insya Allah akan diterangkan penjelasan dan perincian tambahan dalam pasal kesepuluh dari bab ini.

Permasalahan kedua: Diperbolehkan melakukan shalat jenazah di setiap waktu (kapan saja), tidak dimakruhkan melakukannya pada waktu-waktu terlarangnya shalat; karena shalat jenazah termasuk di antara shalat yang memiliki sebab. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) mengatakan, "Akan tetapi dimakruhkan melakukannya pada waktu-waktu terlarang secara terus-menerus, lain halnya jika terjadi secara kebetulan. Masalah ini telah diterangkan sebelumnya dalam *Bab As-Sa'at*.

Permasalahan ketiga: Melaksanakan shalat jenazah di masjid hukumnya sah, boleh dan tidak dimakruhkan, bahkan termasuk perbuatan *Mustahabb* (dianjurkan). Yang menyatakan secara jelas hukum *Mustahabb* melakukan shalat di masjid adalah Syaikh Abu Hamid AlIsfrayini gurunya para ulama madzhab Syafi'i , Al Bandaniji, penulis *Al Hawy*, Al Jurjani dan lain-lain. Inilah madzhab kami. Hal ini

disebutkan pula oleh Ibnu Al Mundzir dari Abu Bakar Ash-Shiddiq dan Umar, termasuk pula madzhab Aisyah dan seluruh isteri Nabi ﷺ serta lainnya dari kalangan sahabat beliau. Juga madzhab Ahmad, Ishaq, Ibnu Al Mundzir dan lainnya dari kalangan ahli fiqih serta sebagian pengikut madzhab Malik. Sedangkan Malik, Abu Hanifah dan Ibnu Abi Dzi'b mengatakan makruh shalat jenazah di masjid. Mereka berhujjah dengan hadits Abu Hurairah ﷺ: Bahwa Nabi ﷺ telah bersabda:

مَنْ صَلَّى عَلَى جَنَازَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَلاَ شَيْئَ لَهُ.

"*Barangsiapa melakukan shalat jenazah di masjid maka tidak ada pahala baginya*". HR. Abu Daud dan lainnya.

Sedangkan para ulama madzhab kami berhujjah pada hadits Aisyah yang telah disebutkan dalam kitab, dan itu terdapat dalam *Shahih* Muslim sebagaimana telah kami sebutkan.

Berkenaan dengan hadits Abu Hurairah tersebut maka bisa dibantah dengan beberapa aspek:

Pertama: Hadits ini derajatnya *dha'if* berdasarkan kesepakatan para huffazh (penghapal hadits). Di antara ulama yang menyebutkan kelemahannya adalah Imam ahmad bin Hanbal, Abu Bakar bin Al Mundzir, Al Baihaqi dan lain-lain. Ahmad berkata, "Hadits ini termasuk yang disendirikan riwayatnya oleh Shalih Maula At-Tau`amah, dia adalah perawi yang dipermasalahkan keadilannya, tetapi sebagian besar ulama memandang celanya berupa *Ikhtilath*, mereka mengatakan, "Sama'nya Ibnu Abi Dzi`b dan semisalnya terjadi sebelum Ikhtilath, sedangkan hadits ini termasuk dari riwayat Ibnu Abi Dzi`b darinya, *Wallahu A'lam*.

Kedua: Bahwasanya yang disebutkan oleh Abu Daud dalam riwayatnya di semua naskah kitabnya yang dijadikan pedoman adalah dengan lafazh (فَلاَ شَيْئَ عَلَيْهِ), dengan demikian tidak ada hal yang

mengarah pada dalil dimaksud seandainya itu benar. Adapun riwayat (فلا شيئ له) maka di samping *dha'if* juga gharib, seandainya benar niscaya wajib dibawa pada kata (فلا شيئ عليه) untuk menggabungkan antara beberapa riwayat. Dalam Al Qur`an telah disebutkan hal yang semisal dengan itu, yaitu Firman Allah *Ta'ala*:

إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا

"*Jika kamu berbuat baik (berarti) kamu berbuat baik bagi dirimu sendiri dan jika kamu berbuat jahat maka kejahatan itu bagi dirimu sendiri.*" (Qs. Al Israa` [17]: 7)

Maksudnya فَلَهَا adalah فَعَلَيْهَا "Maka dosa atasnya".

Ketiga: Dijawab oleh Al Khaththabi dan seluruh para ulama madzhab kami dalam kitab-kitab madzhab: Bahwa jika hadits itu memang *shahih* maka yang dimaksud adalah berkurangnya pahala; karena orang yang menshalati jenazah di masjid kebanyakannya akan langsung pulang ke keluarganya, sedangkan orang yang menshalatinya di tanah lapang akan ikut menghadiri pemakaman secara galibnya. Oleh karena itu, pahala orang yang shalat di masjid menjadi berkurang. Sehingga makna yang diperkirakan dari hadits itu adalah (فَلَا أَجْرَ كَامِلٍ لَهُ), maksudnya: Tidak mendapatkan kesempurnaan pahala baginya, seperti sabda Rasulullah ﷺ:

لَا صَلَاةَ بِحَضْرَةِ الطَّعَامِ

"Tidak ada shalat saat hidangan tersedia."

Maksudnya, tidak sempurba shalatnya.

Jika ada yang berkata, "Hadits Aisyah tidak bisa dijadikan hujjah; karena mengandung kemungkinan bahwa Nabi ﷺ melakukan shalat jenazah di masjid dengan alasan turunnya hujan atau lainnya, atau

mungkin jenazah diletakkan di luar masjid lalu beliau menshalati di dalamnya, atau yang dimaksud dengan masjid adalah tempat shalat jenazah.

Jawaban: Bahwa kemungkinan-kemungkinan tersebut semuanya batil; karena lafazh hadits dalam *Shahih* Muslim dari jalur Abbad bin Abdullah bin Az-Zubair:

أَنَّ عَائِشَةَ أَمَرَتْ أَنْ يُمَرَّ بِجَنَازَةِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ فِي الْمَسْجِدِ، فَتُصَلِّيَ عَلَيْهِ فَأَنْكَرَ النَّاسُ ذَلِكَ عَلَيْهَا، فَقَالَتْ: مَا أَسْرَعَ مَا نَسِيَ النَّاسُ مَا صَلَّى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى سُهَيْلِ ابْنِ الْبَيْضَاءِ إِلاَّ فِي الْمَسْجِدِ.

"Bahwa Aisyah ﵂ memerintahkan agar jenazah Saad Ibn Abi Waqqash diletakkan di masjid lantas ia menshalatinya. Orang-orang pun mengingkari Aisyah akan hal itu, maka Aisyah berkata, 'Betapa cepatnya orang-orang menjadi lupa, tidaklah Rasulullah ﷺ menshalati Suhail bin Al-Baidha` kecuali di dalam masjid'."

Riwayat lain dari Aisyah dalam *Shahih* Muslim, bahwa ia berkata:

لَمَّا تُوُفِّيَ سَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ أَرْسَلَ أَزْوَاجُ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَمُرُّوا بِجَنَازَتِهِ فِي الْمَسْجِدِ، فَيُصَلِّينَ عَلَيْهِ فَفَعَلُوا فَوُقِفَ بِهِ عَلَى حُجَرِهِنَّ يُصَلِّينَ عَلَيْهِ أُخْرِجَ بِهِ مِنْ بَابِ الْجَنَائِزِ الَّذِي كَانَ إِلَى الْمَقَاعِدِ، فَبَلَغَهُنَّ أَنَّ النَّاسَ عَابُوا ذَلِكَ، وَقَالُوا: مَا كَانَتِ الْجَنَائِزُ يُدْخَلُ بِهَا الْمَسْجِدَ. فَبَلَغَ ذَلِكَ عَائِشَةَ فَقَالَتْ: مَا أَسْرَعَ النَّاسَ إِلَى أَنْ يَعِيبُوا مَا لاَ

عِلْمَ لَهُمْ بِهِ. عَابُوا عَلَيْنَا أَنْ يُمَرَّ بِجَنَازَةٍ فِي الْمَسْجِدِ وَمَا صَلَّى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى سُهَيْلِ ابْنِ بَيْضَاءَ إِلاَّ فِي جَوْفِ الْمَسْجِدِ.

"Ketika Saad Ibn Abi Waqqash meninggal maka isteri-isteri Nabi ﷺ mengirim utusan agar jenazahnya diletakkan di masjid hingga mereka bisa ikut menshalatinya. Orang-orang pun memenuhi permintaan mereka sehingga jasad Saad diletakkan di depan kamar-kamar mereka agar mereka menshalatinya, setelah itu jenazah dikeluarkan melalui pintu jenazah yang berhubungan dengan tempat duduk, selang berapa lama para isteri Nabi mendengar bahwa orang-orang mencela perbuatan tersebut. Maka Aisyah ra berkata, "Alangkah cepatnya orang-orang itu melontarkan celaan terhadap sesuatu yang mereka tidak memiliki ilmunya, mereka mencela kami untuk meletakkan jenazah di masjid, padahal tidaklah Rasulullah ﷺ menshalati Suhail Ibn Baidha` melainkan di salah satu ruangan masjid."

Masih riwayat Muslim juga bahwa Aisyah ra berkata:

لَقَدْ صَلَّى رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى ابْنِ بَيْضَاءَ فِي الْمَسْجِدِ سُهَيْلٍ وَأَخِيْهِ

"Sungguh Rasulullah ﷺ telah menshalati Ibn Baidha` di dalam masjid, yaitu: Suhail dan saudara laki-lakinya."

Permasalahan keempat: Diperbolehkan melaksanakan shalat jenazah sendiri-sendiri tanpa khilaf, dan sunnahnya adalah secara berjama'ah; berdasarkan hadits yang telah disebutkan dalam kitab dan hadits-hadits masyhur lainnya dalam Ash-*Shahih* tentang hal itu, juga ijma' kaum muslimin. Semakin bertambah banyak jumlah jama'ah yang menshalatinya maka semakin afdhal berdasarkan hadits Malik bin Hubairah yang telah disebutkan sebelumnya dalam kitab, juga hadits Aisyah dan Anas ra dari Nabi ﷺ, Aisyah ra berkata:

مَا مِنْ مَيِّتٍ يُصَلِّي عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَبْلُغُونَ مِائَةً كُلُّهُمْ يَشْفَعُونَ لَهُ إِلاَّ شُفِّعُوا فِيهِ.

"Tidaklah seorang mayit dishalati oleh kaum muslimin hingga mencapai jumlah seratus yang semuanya memintakan syafaat untuknya kecuali mereka akan diberikan syafaat di dalamnya." HR. Muslim.

Dan dari Ibnu Abbas ﷺ berkata, "Aku telah mendengar Rasulullah ﷺ bersabda:

مَا مِنْ رَجُلٍ مُسْلِمٍ يَمُوتُ فَيَقُومُ عَلَى جِنَازَتِهِ أَرْبَعُونَ رَجُلاً لاَ يُشْرِكُونَ بِاللهِ شَيْئًا إِلاَّ شَفَّعَهُمُ اللهُ فِيهِ

"*Tidaklah seorang laki-laki Muslim meninggal dunia kemudian dishalati oleh empatpuluh orang yang tidak menyekutukan Allah sedikitpun kecuali Allah akan memberikan syafaat kepada mereka di dalamnya*". (HR. Muslim)

Disunnahkan untuk menjadikan shaf dalam jama'ah menjadi tiga baris atau lebih; berdasarkan hadits Malik bin Hubairah, dan lanjutan hadits tersebut secara lengkapnya adalah: Adalah malik apabila memandang sedikitnya keluarga jenazah maka ia membaginya menjadi tiga shaf.

Adapun para wanita apabila ada kaum laki-laki yang bersama mereka maka ikut shalat di belakang imam laki-laki. Asy-Syafi'i, Mushannif dan para ulama madzhab Syafi'i mengatakan, "Dianjurkan bagi wanita untuk shalat sendiri-sendiri tanpa imam, namun jika ada salah satu dari mereka yang mengimami para wanita dalam menjalankan shalat jenazah maka diperbolehkan, hanya saja menyelisihi sesuatu yang lebih afdhal.

Pendapat ini perlu dikaji ulang, semestinya disunnahkan pula bagi mereka untuk berjama'ah sebagaimana jama'ah yang mereka

lakukan pada shalat selainnya. Sekelompok ulama salaf berpendapat demikian, di antaranya: Al Hasan bin Shalih, Sufyan Ats-Tsauri, Ahmad, para ulama madzhab Syafi'i Abu Hanifah dan selain mereka. Sedangkan Malik berpendapat sendiri-sendiri.

2. Asy-Syirazi berkata, "Dimakruhkan bagi orang-orang untuk mengabarkan kematian seseorang dan berseru memanggil orang-orang untuk menshalatinya; berdasarkan riwayat dari Hudzaifah ﷺ bahwa ia berkata, "Apabila aku meninggal maka janganlah kalian mengabarkan kematianku kepada siapapun, sesungguhnya aku khawatir hal itu menjadi *Na'yu.*" Abdullah mengatakan, "Mengabarkan kematian mayit termasuk dari *Na'yu Jahiliyyah.*"

Penjelasan:

Redaksi (النعي), dibaca dengan memfathahkan *nun* dan mengkasrahkan *ain* serta mentasydidkan *ya*` (*An-Na'iyyu*), ada juga yang mengatakan dengan mensukunkan *ain* dan *Ya*` tanpa tasydid (*An-Na'yu*), itu adalah dua bacaan yang masyhur, namun dengan tasydid lebih masyhur.

Redaksi (النداء) dengan mengkasrahkan *nun* dan mendhammahkannya, dua bahasa dan kasrah lebih fashih.

At-Tirmidzi meriwayatkan dengan sanadnya dari Hudzaifah ﷺ berkata:

إِذَا مِتُّ فَلاَ تُؤْذِنُوا بِي أَحَدًا، إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَكُونَ نَعْيًا فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْهَى عَنِ النَّعْيِ.

Apabila aku meninggal maka janganlah kalian mengabarkan kematianku kepada siapapun, sesungguhnya aku khawatir hal itu

menjadi *Na'yu*; karena aku telah mendengar Rasulullah ﷺ melarang dari *Na'yu*. (At-Tirmidzi mengatakan hadits ini hasan).

Hukum-hukum: Mushannif, Al Baghawi dan sekelompok ulama madzhab kami mengatakan, "Dimakruhkan mengabarkan kematian mayit dan mengundang orang-orang untuk menshalatinya serta lainnya." Sedangkan Ash-Shaidalani menyebutkan pendapat lain yang mengatakan tidak makruh.

Penulis *Al Hawy* berkata, "Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berselisih: apakah mengabarkan kematian seseorang dan mengumumkannya kepada orang-orang termasuk perbuatan yang dianjurkan? Sebagian mereka mengatakan *Mustahabb*; karena dengan diumumkan maka orang-orang yang menshalati dan mendoakan mayit akan semakin banyak.

Sebagian lain mengatakan, "Tidak *Mustahabb*." Sebagian lain mengatakan, "Dianjurkan hal itu untuk orang asing, sebab jika tidak diumumkan kematiannya maka tidak ada orang yang mengetahuinya'.

Penulis *At-Tatimmah* berkata, "Dimakruhkan untuk melakukan *Tartsiyyah* terhadap mayit, yaitu: menyebut-nyebut ayahnya, sifat-sifatnya dan perbuatan-perbuatannya, tetapi yang lebih baik adalah memohonkan ampunan untuknya." Yang lain mengatakan, "Dimakruhkan mengabarkan kematiannya dan memanggil orang-orang untuk menshalatinya."

Adapun memberitahu keluarga dan teman-teman tentang kematiannya maka tidak mengapa. Ibnu Ash-Shibagh di akhir pembahasan jenazah mengatakan, "Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata: "Dimakruhkan memanggil-manggil karenanya dan tidak mengapa memberitahukan teman-temannya." Pendapat ini dikatakan juga oleh Ahmad bin Hanbal. Abu Hanifah berkata, "Tidak mengapa hal itu." Al Abdari menukilkan dari Malik, Abu Hanifah dan Daud

bahwasanya *An-Na'yu* (mengabarkan kematian seseorang) tidak mengapa. Apa yang dikatakan oleh para ulama madzhab Syafi'i tersebut berdasarkan dalil yang disebutkan dalam *Ash-Shahihain*: Bahwa Rasulullah ﷺ pernah mengabarkan kematian Najasyi kepada para sahabat beliau pada hari kematiannya. Lantas beliau keluar bersama mereka ke mushalla (tempat lapang) dan shalat mengimami mereka. Beliau juga pernah mengabarkan kematian Ja'far bin Abu Thalib, Zaid bin Haritsah dan Abdullah bin Rawahah ﷺ,

Dan bahwasanya beliau ﷺ pernah menanyakan seseorang yang biasa berdiam di masjid, maksudnya: biasa membersihkan masjid yang ternyata telah meninggal dan dimakamkan pada malam hari. Beliaupun berujar, "*Mengapa kalian tidak mengabarkannya kepadaku?*", dalam riwayat lain dengan lafazh "*Apa yang menghalangi kalian untuk memberitahukan kematiannya kepadaku?*". Semua nash ini menunjukkan diperbolehkannya mengabarkan kematian.

Sedangkan nash-nash yang menyebutkan makruh (larangan) adalah hadits Hudzaifah yang telah kami kemukakan di atas. Al Baihaqi berkata, "Diriwayatkan pula tentang larangannya, maksudnya: larangan *An-Na'yu* dari Ibnu Mas'ud, Ibnu Umar dan Abu Said. Kemudian Alqamah, Ibnu Al Musayyab, Ar-Rabi' bin Khaitsam, Ibrahim An-Nakha'i ﷺ. Orang-orang yang berpendapat dimakruhkannya *An-Na'yu* menjawab hadits tentang pengabaran kematian Najasyi dan lainnya dengan jawaban: Bahwa itu bukanlah *Na'yu*, tetapi hanya sekedar mengabarkan kematiannya, lalu dinamakan *Na'yu* karena mirip dengan keberadaannya dalam hal mengumumkan.

Sedangkan jawaban bagi orang yang memperbolehkan, maka mereka mengatakan: bahwasanya larangan yang dimaksud adalah *Na'yu jahiliyyah*, sebagaimana yang diisyaratkan oleh penulis *At-Tatimmah* di atas. Ini tidak bertentangan dengan perkataan Hudzaifah karena ia tidak mengatakan bahwa sekedar mengabarkan dikatakan sebagai *Na'yu*,

tetapi mengatakan bahwa dirinya merasa khawatir jika itu menjadi *Na'yu*, sepertinya Hudzaifah merasa takut jika dari sekedar pengabaran akan timbul tambahan-tambahan yang kemudian mengarah pada *Na'yu Jahiliyyah*.

Pendapat *shahih* yang ditunjukkan oleh hadits-hadits *shahih* yang telah kami sebutkan dan lainnya adalah bahwa mengabarkan kematian seseorang kepada orang yang belum mengetahuinya tidaklah makruh (tidak dilarang), bahkan jika maksud dari pemberitahuan adalah supaya orang-orang yang menshalatinya bertambah banyak maka menjadi *Mustahabb*. Yang dimakruhkan adalah penyebutan kebanggaan, sepak-terjang semasa hidupnya di antara manusia, yang semua itu dikabarkan kepada orang-orang, maka inilah *Na'yu Jahiliyyah* yang dilarang. Hadits-hadits tentang pengabaran kematian adalah *shahih*, sehingga tidak boleh diingkari atau dibuang. Jawaban semacam ini dilontarkan pula oleh sebagian imam ahli fiqih, hadits dan para pentahqiq, *Wallahu A'lam*.

3. Asy-Syirazi berkata, "Orang yang lebih utama menshalati jenazah adalah ayahnya, kemudian kekeknya, lalu anaknya, cucu, saudara laki-laki, anak saudara laki-laki yang laki-laki, paman, anak paman yang laki-laki, sesuai dengan urutan Ashabah; karena maksud dari menshalati adalah mendoakan kebaikan untuk mayit, dan doa mereka lebih diharapkan terkabulnya, sebab mereka lebih merasa terpukul dan berduka dengan kematian mayit dibandingkan lainnya, sehingga mereka lebih berhak untuk dikedepankan. Jika berkumpul saudara laki-laki sekandung (seayah dan seibu) dengan saudara laki-laki seayah saja, maka yang ada nashnya adalah mendahulukan saudara laki-laki yang sekandung. Sedangkan di antara para ulama madzhab kami

ada yang mengatakan bahwa masalah tersebut terbagi menjadi dua pendapat, pertama: pendapat tadi, dan kedua: Keduanya sama kedudukannya; karena ibu tidak termasuk dalam urutan dikedepankannya shalat terhadap mayit, sehingga Tarjih mengenainya terdapat dua perkataan sebagaimana kita katakan dalam masalah wali nikah. Di antara mereka ada yang mengatakan: saudara laki-laki seayah dan seibu lebih utama dan hanya ada satu pendapat; karena ibu meskipun tidak masuk dalam jajaran urutan dikedepankannya, namun ia masuk dalam jajaran orang-orang yang memiliki hak menshalatinya. Sehingga yang lebih *shahih* adalah satu pendapat sebagaimana kami katakan dalam masalah warisan, bahwa saudara laki-laki sekandung lebih diutamakan daripada saudara laki-laki seayah, maksudnya: ibu termasuk dalam jajaran orang yang mendapatkan warisan meskipun tidak masuk dalam jajaran Ashabah.

Asy-Syafi'i ﷺ berkata, "Jika ada dua wali yang sederajat berkumpul, maka dikedepankan yang lebih tua; karena doanya lebih diharapkan terkabulnya, Jika yang lebih tua tidak terpuji, maka dikedepankan yang paling banyak hapalan Al Qur`an dan paham agama; karena ia lebih afdhal dan shalatnya akan lebih sempurna, jika tetap sama maka diundi; karena keduanya sama-sama berhak dalam dalam jajaran yang setara, sehingga diundi.

Jika berkumpul antara orang merdeka dan budak, sedangkan budak itu lebih dekat hubungan kekerabatannya daripada yang merdeka, maka orang yang merdeka itu lebih diutamakan; karena orang merdeka memiliki hak perwalian, sedangkan budak tidak memiliki hak perwalian.

Jika berkumpul antara pemimpin dengan wali mayit maka ada dua pendapat: disebutkan menurut pendapat lama bahwa pemimpin lebih diutamakan; berdasarkan sabda Nabi ﷺ:

لاَ يُؤَمُّ الرَّجُلُ فِي سُلْطَانِهِ

Seorang laki-laki yang memiliki kekuasaan tidak diimami (maksudnya: ia lebih berhak menjadi imam daripada ma`mum).

Sedangkan menurut pendapat baru, ia berkata, "Wali lebih berhak; karena ia memiliki wilayah dalam jajaran Ashabah, sehingga didahulukan daripada pemimpin sebagaimana halnya dalam perwalian nikah.

Penjelasan:

Kalimat: Berdasarkan sabda Nabi ﷺ, "*Seorang laki-laki yang memiliki kekuasaan tidak diimami*". Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim, dan telah dijelaskan sebelumnya dalam *Bab Sifat Imam.*

Perkataan Asy-Syafi'i: "فَإِنْ لَمْ يُحْمَدْ" (jika tidak terpuji), maksudnya: dengan *Ya' Dhammah*, lalu *ha`* *Sukun* dan *Mim Fathah* (*Yuhmad*), maksudnya: Kurang terpuji kepribadiannya, seperti: karena fasik atau ahli bid'ah. Demikianlah yang ditafsirkan oleh para ulama madzhab Syafi'i. Al Mahamili menambahkan dalam *At-Tajrid*: 'Atau seorang jahil', ia menambahkan pula dalam *Al Majmu'*: 'Atau seorang yahudi yang masuk Islam." Di sini mengandung isyarat kepada apa yang telah disebutkan oleh lainnya, maksudnya: Dikedepankan orang yang lebih dahulu masuk Islam seperti shalat-shalat lainnya. Sedangkan orang yang berpendapat bahwa yang dimaksud adalah kurang terpuji kondisinya, maka perlu ditinjau ulang.

Redaksi, "karena ia memiliki wilayah dalam jajaran Ashabah, sehingga didahulukan daripada pemimpin sebagaimana halnya dalam perwalian nikah", keluar darinya masalah menegakkan hukum-hukum Allah *Ta'ala*.

Hukum-hukum: Ada beberapa permasalahan berkenaan dengan bab ini, yaitu:

Permasalahan pertama: Jika berkumpul antara wali mayit dengan pemimpin kaum maka terdapat dua pendapat masyhur: menurut pendapat lama disebutkan bahwa pemimpin lebih utama, kemudian imam masjid, baru wali. Sedangkan menurut pendapat baru disebutkan: yang benar bahwa wali lebih dikedepankan dari pemimpin dan imam masjid. Di antara ulama yang berpendapat didahulukannya imam masjid daripada wali sebagai bentuk tambahan menurut pendapat lama adalah penulis *At-Tahdzib* dan Ar-Rafi'i, mereka (yang berpendapat dengan *al qadim*) berhujjah dengan hadits "*Seorang laki-laki yang memiliki kekuasaan tidak diimami*".

Sedangkan hujjah menurut pendapat baru adalah karena ia memiliki wilayah dalam jajaran Ashabah, sehingga didahulukan daripada pemimpin sebagaimana halnya dalam perwalian nikah. Mereka membawa hadits tersebut pada selain shalat jenazah. Di antara ulama yang berpendapat mendahulukan pemimpin adalah Alqamah, Al Aswad, Al Hasan Al Bashri, Suwaid bin Ghaflah, Malik, Abu Hanifah, Ahmad dan Ishaq. Ibnu Al Mundzir berkata, "Itu adalah pendapat mayoritas ahli ilmu', dan itulah yang menjadi pendapat aku juga. Ia melanjutkan, 'Dan diriwayatkan dari Ali, namun tidak *shahih* darinya. Di antara ulama yang berpendapat mendahulukan wali mayit adalah Adh-Dhahak dan Abu Yusuf.

Permasalahan kedua: Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata, "Yang paling dekat yang boleh dikedepankan adalah laki-laki,

tidak boleh diutamakan selain wali yang lebih dekat dengan mayit kecuali jika yang dekat berupa perempuan, maka dalam hal ini dikedepankan laki-laki ajnabi daripada wali perempuan; karena wanita tidak memiliki hak imamah (kepemimpinan), sampaipun jika ada anak kecil laki-laki mumayyiz ajnabi, maka itulah yang dikedepankan daripada wanita kerabat. Demikianlah seorang laki-laki lebih utama untuk mengimami para wanita daripada seorang wanita di seluruh pelaksanaan shalat; karena imamah laki-laki lebih sempurna.

Permasalahan ketiga: kerabat yang paling utama adalah ayah, kemudian kakek, ayahnya ayah sampai ke atas. Selanjutnya adalah anak, cucu sampai ke bawah. Kemudian saudara sekandung (seayah dan seibu) dan seayah. Apakah saudara sekandung lebih dikedepankan daripada saudara laki-laki seayah, ada dua jalan yang dikemukakan oleh Mushannif dan mayoritas. Pendapat yang lebih *shahih* sebagaimana yang dipertegas oleh Syaikh Abu Hamid dan lainnya, inilah yang dipegang oleh madzhab dan yang dinashkan adalah mengedepankan saudara laki-laki sekandung, seperti halnya dalam hukum waris; karena ibu memiliki hak dalam menshalati jenazah.

Syaikh Abu Hamid berkata, "Asy-Syafi'i menyebutkan nash menurut pendapat lama dan "*Al-Jadid*" dikedepankannya saudara laki-laki sekandung. *Pendapat kedua* ada dua pendapat, pertama: sama derajatnya, kedua: mengedepankannya, seperti dua pendapat dalam masalah perwalian nikah; karena ibu tidak memiliki hak imamah. Madzhab berpendat bahwa yang dikedepankan setelah mereka berdua adalah anak saudara laki-laki seayah-seibu, kemudian bapak, kemudian paman seayah-seibu, paman seayah, anak paman seayah-seibu, anak paman seayah, paman ayah, anak paman ayah, paman kakek, lalu anak paman kakek, sesuai dengan urutan pewaris harta mayit.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) mengatakan, "Jika berkumpul dua paman atau dua anak paman, salah satunya seayah-

seibu dan yang lain seayah, maka ada dua jalan: Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Ibnu Ash-Shibagh, Al Mutawalli dan lainnya mengatakan, "apabila berkumpul dua anak paman, salah satunya saudara laki-laki seibu maka ada dua jalan. Madzhab berpendapat: mendahulukannya, jika tidak berupa ashabah dari nasab maka didahulukan orang yang dimerdekakan kemudian ashabahnya.

Demikian yang disebutkan secara pasti oleh Syaikh Abu Hamid, Al Qadhi Husain, Ibnu Ash-Shibagh, Al Mutawalli dan lain-lain, itulah yang zhahir dan yang dipahami dari perkataan Mushannif diketahui dari perkataannya tentang urutan para ashabah dan Maula dari ashabah, ia memiliki hukum mereka dalam hal perwalian nikah dan warisan serta lainnya, kemudian setelah orang yang membebaskan dan ashabahnya, dikedepankan orang-orang yang memiliki hubungan silaturahim, sehingga dikedepankan ayahnya ibu, kemudian saudara laki-laki seibu, lalu paman dari pihak ibu, dan paman seibu.

Al Qadhi Husain dan lainnya mengatakan, "Apabila berkumpul kakek budak dan saudara laki-laki seibu yang merdeka, manakah yang lebih utama? Ada dua pendapat dan tidak ditarjih antara keduanya, namun yang lebih *shahih* adalah mengutamakan orang yang merdeka.

Permasalahan keempat: Apabila berkumpul dua orang yang sederajat, seperti: dua anak laki-laki, dua saudara laki-laki, atau dua paman, dua anak saudara laki-laki dan semisalnya, dan mereka berselisih tenfang imamah (mana yang lebih berhak menjadi imam), maka yang dinashkan dalam *Al Mukhtashar* adalah mengedepankan orang yang lebih tua; karena doanya lebih diharapkan terkabulnya. Ia berkata, "Sedangkan pada shalat-shalat lainnya, maka orang yang lebih faqih dan banyak hapalannya lebih didahulukan daripada orang yang lebih tua umurnya."

Al Mushannif (Asy-Syirazi) dan Jumhur berkata, "Dua masalah tersebut sesuai dengan apa yang dinashkan', dan inilah pendapat

Madzhab. Lalu mereka membedakan bahwa yang dituju dalam hal ini adalah doa, dan doanya orang yang lebih tua lebih dekat untuk dikabulkan; karena biasanya akan lebih khusyu' dan lebih hadir hatinya. Sedangkan yang dituju dalam shalat lainnya adalah memperhatikan segala sesuatu yang dibutuhkan kefaqihan dan perhatian dalam hal ucapan dan perbuatan."

Ada lagi yang mengatakan, "Dalam dua masalah itu terdapat dua pendapat berdasarkan dalil naqli dan takhrij. Salah satunya: Dikedepankan orang yang lebih tua dalam dua masalah tersebut. Kedua: Dikedepankan orang yang lebih banyak hapalan dan lebih faqih. Demikianlah yang dikatakan oleh Imam Al Haramain dan Al Ghazali dalam *Al Basith*.

Imam Al Haramain berkata, "Apa yang telah kami sebutkan itu tentang dua masalah yang disebutkan pula oleh penduduk Iraq, namun tidak disebutkan oleh Al Marawizah, tetapi mereka menetapkan dikedepankannya ahli fiqih dan ahli Al Qur`an di selain shalat jenazah. Mereka menyebutkan masalah shalat jenazah ada dua jalan, penukilan dari ahli Iraq ini diperkuat oleh Al Ghazali dalam *Al Basith* dan *Al Wasith*.

Apa yang telah dinukilkan dari orang-orang Iraq ini tidak disebutkan dalam kitab-kitab mereka yang masyhur, tetapi jumhur mereka menetapkannya dalam nash, kemudian sekelompok kecil dari mereka menyebutkan adanya dua jalan dalam masalah shalat jenazah beserta tarjih mereka terhadap perkataan yang dinashkan di dalamnya, yaitu: mengedepankan orang yang lebih tua, dan menetapkan orang yang lebih faqih dan lebih hapal pada shalat-shalat selain shalat jenazah. Di antara yang sependapat dan menegaskan ketetapan nash tersebut adalah Syaikh Abu Hamid yang merupakan guru dan imam mereka, juga tiga sahabatnya, yaitu: Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam Ta'liqnya,

penulis *Al Hawy*, Al Mahamili dalam *At-Tajrid*, *Al Muqni'*, Al Jurjani dan lain-lain.

Sedangkan yang menyebutkan dua jalan dalam shalat jenazah dari kalangan mereka dan menegaskan dikedepankannya orang yang lebih faqih dan hapal di selain shalat jenazah adalah Al Mahamili dalam *Al Majmu'*, Ibnu Ash-Shibagh, Nashr Al Maqdisi dan Asy-Syasyi. Mereka adalah para imam penduduk Iraq, tidak ada seorangpun dari mereka yang menyebutkan takhrij kepada selain shalat jenazah sebagaimana yang dinukilkan oleh Imam Al Haramain dari mereka, *Wallahu A'lam*.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata, "Yang dimaksud dengan mengedepankan orang yang lebih tua adalah yang lebih dahulu masuk Islam, sehingga tidak mendahulukan orang yang sebagian besar umurnya habis dalam kekafiran dan baru masuk Islam daripada seorang pemuda yang telah lama masuk Islam atau tumbuh dalam keislaman, sebagaimana telah kami jelaskan dalam Bab Sifat para imam. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) ﷺ berkata, "Tidak disyaratkan keberadaan orang yang sudah tua dalam masalah umur, tetapi boleh juga dikedepankan orang yang paling besar di antara dua pemuda'.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) mengatakan, "Apabila kita berpendapat dengan madzhab, yaitu: mengedepankan yang lebih tua, namun keduanya sama-sama umurnya, maka dikedepankan orang yang lebih faqih dan lebih banyak hapalannya, sebagaimana diberlakukan dalam shalat-shalat lainnya. Dalam bab itu juga telah disebutkan tentang diutamakannya orang yang lebih bertakwa, dan satu pendapat lain dikedepankannya orang yang lebih banyak hapalannya. Semua itu muncul pula di sini apabila tingkat umurnya sama."

Asy-Syafi'i, Mushannif dan para ulama madzhab Syafi'i berkata, "Apabila terdapat orang yang lebih tua namun tidak terpuji kondisinya sebagaimana telah dikemukakan penjelasannya, maka dikedepankan orang yang lebih faqih dan lebih banyak hapalannya, sehingga ini

menjadi sesuatu yang sudah maklum. Jika ternyata semuanya sama dari berbagai sisi, maka diundi; karena sudah tidak ada lagi yang lebih utama dari keduanya, oleh karena itu diadakan undian."

Permasalahan kelima: Jika ada dua orang yang sama derajatnya, namun salah satunya berupa orang merdeka dan satunya budak, maka orang yang merdeka lebih didahulukan tanpa ada khilaf. Adapun jika berkumpula dua orang, satunya berupa budak yang faqih dan lainnya orang merdeka yang tidak faqih maka ada dua pendapat yang masyhur: Salah satunya yang paling *shahih*, yaitu: Dikedepankan yang merdeka. Kedua: dikedepankan budak.

Imam Al Haramain dan Al Ghazali berkata, "Bisa jadi persamaan antara keduanya lebih utama karena adanya pertentangan antara keutamaan keduanya." Seandainya berkumpul antara orang merdeka yang jauh hubungan kekerabatannya dengan budak yang dekat, seperti: saudara laki-laki tetapi budak dengan paman yang merdeka, maka dalam hal ini terdapat tiga pendapat ulama madzhab:

Pertama yang lebih *shahih*, yaitu: orang yang merdeka lebih utama, hal ini dipertegas pula oleh Mushannif dan seluruh penduduk Iraq sisanya, juga Al Mutawalli dan lainnya dari kalangan penduduk Khurasan; karena ini masalah wilayah, sedangkan orang yang merdeka memiliki hak dalam hal ini, lain halnya dengan budak.

Kedua: Budak lebih dikedepankan karena hubungannya lebih dekat. Demikian disebutkan oleh Al-Faurani, Imam Al Haramain, Al Baghawi, Al Ghazali dan lainnya dari penduduk Khurasan.

Ketiga: mereka berdua memiliki hak yang sama. Pendapat ini diisyaratkan pilihannya oleh Imam Al Haramain dan Al Ghazali.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) mengatakan, "Budak Mukatab dan budak kerabat lebih dikedepankan daripada orang merdeka yang ajnabi. Kemudian laki-laki ajnabi meskipun berupa budak lebih didahulukan daripada wanita kerabatnya, kemudian anak-anak juga

lebih utama dari para wanita. Imam Al Haramain ﷺ berkata, "Dan yang menyebutkan secara jelas dan terus-menerus bahwa paman dari pihak ibu serta semua yang ada hubungan kekerabatan dengan mayit maka mereka lebih dikedepankan daripada orang-orang ajnabi (asing), meskipun paman tersebut berupa budak. Jika berkumpul antara budak baligh dengan anak-anak yang merdeka, maka budak yang baligh itu lebih diutamakan tanpa ada khilaf. Demikian disebutkan secara jelas oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Ibnu Ash-Shibagh, Al Mutawalli dan lainnya. Mereka mengatakan, "Karena budak baligh sudah dikenai beban syariat (mukallaf), ia akan lebih bersemangat menjalankan shalat secara sempurna, dan karena shalat di belakang budak dinyatakan sah berdasarkan ijma', sedangkan shalat di belakang anak-anak merupakan perkara yang diperselisihkan.

Masalah:

Pertama: Seandainya berkumpul antara dua wali yang sederajat, sedangkan salah satunya lebih afdhal maka ia lebih utama sebagaimana telah disebutkan sebelumnya. Apabila ia hendak mewakilkan kepada ajnabi maka dalam hal ini ada dua pendapat sebagaimana disebutkan oleh penulis *Al Iddah*. Yang lebih bagus: Bahwa hal itu tidak boleh kecuali dengan keridhaan yang lain. Ia melanjutkan, 'Apabila wali yang terdekat tidak hadir dan mewakilkan orang yang menshalatinya, maka wakil tersebut lebih berhak daripada wali jauh yang hadir, menyelisihi pendapat Abu Hanifah.

Kedua: ulama madzhab kami mengatakan, "Tidak ada hak imamah bagi suami dalam masalah shalat jenazah." Demikian disebutkan secara jelas oleh Syaikh Abu Hamid gurunya para ulama madzhab Syafi'i, juga Syaikh Nash Al Maqdisi, penulis *Al Bayan* dan lain-lain. Ada yang menyendiri dari mereka, yaitu: penulis *Al Iddah*, ia mengatakan, "Sang suami lebih utama memiliki hak imamah dari budak yang dimerdekakan, menyelisihi pendapat Abu Hanifah dalam satu

riwayat dan dalil kami bahwa ia lebih memiliki kasih sayang dan dekat warisannya. Apa yang dikatakan oleh penulis *Al Iddah* tersebut Syadz (pendapat menyendiri/asing) bertentangan dengan apa yang dikatakan para ulama madzhab Syafi'i.

Ketiga: Seandainya sang mayit telah berwasiat agar yang menshalatinya adalah orang ajnabi (bukan kerabat), apakah orang yang diwasiati tersebut dikedepankan daripada kerabat-kerabat mayit? Ada dua pendapat ulama madzhab, yang lebih *shahih*: tidak dikedepankan, pendapat ini dipertegas oleh jumhur para ulama madzhab kami, dan wasiat ini tidak dibenarkan (tidak sah); karena menshalati merupakan hak kerabat dan para walinya, sehingga wasiatnya tidak boleh dijalankan dengan menggugurkannya, sebagaimana halnya apabila ia berwasiat kepada ajnabi untuk menikahkan anak perempuannya, padahal anak perempuan itu memiliki Ashabah mayit, maka wasiat tersebut tidak sah.

Pendapat kedua: Ada dua pendapat yang disebutkan oleh Ar-Rafi'i dari Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini, bahwa ia mentakhrij dua pendapat terhadap orang yang berwasiat kepada ajnabi tentang perkara anak-anaknya padahal ia masih memiliki kakek. Pendapat yang *shahih*: tidak sah, kedua: sah, sehingga sah pula wasiatnya kepada orang yang menshalatinya dari kalangan ajnabi, ia didahulukan daripada kerabatnya.

Ar-Rafi'i berkata, "Dengan ini Muhammad bin Yahya sahabat Al Ghazali memberikan fatwanya, dan yang masyhur menurut Madzhab adalah batalnya wasiat tersebut. Inilah Madzhab kami.

Penulis *Al Hawy* berkata, "Orang yang diberi wasiat dikedepankan daripada kerabat, ini disebutkan dari Aisyah, Ummu Salamah, Anas bin Malik, Ibnu Sirin dan Ahmad. Ia mengatakan, "Dan itu qias perkataan Malik."

Asy-Syafi'i dan ahli fiqih lainnya mengatakan, "Para wali lebih utama daripada orang yang diberi wasiat." Dan itu semisal dengan masalah wasiat menikahkan anak perempuan.

Ibnu Al Mundzir menyebutkan dikedepankannya orang yang diberi wasiat, maksudnya: dari Said bin Zaid bin Arqam, Abu Barzat, Ummu Salamah, Ibnu Sirin, Ahmad dan Ishaq. Hujjah mereka adalah bahwa Abu Bakar Ash-Shiddiq pernah memberi wasiat agar Umar yang menshalatinya, dan iapun menshalatinya. Umar juga berwasiat agar Shuhaib yang menshalatinya, dan iapun menyanggupinya. Aisyah berwasiat agar Abu Hurairah menshalatinya, iapun menyanggupinya. Dan demikian juga sahabat-sahabat yang lain ﷺ.

Sedangkan para ulama madzhab kami berhujjah bahwa shalat terhadap jenazah adalah haknya kerabat, sehingga wasiat tidak bisa dilaksanakah dengan menggugurkan hak tersebut, seperti halnya warisan dan lainnya. Jawaban terhadap wasiat para sahabat ﷺ: Bahwa wali-wali mereka telah memperbolehkan wasiat tersebut, *Wallahu A'lam.*

Keempat: Jika mayit tidak dihadiri oleh Ashabahnya, tidak pula kerabatnya, atau orang yang membebaskannya tetapi dihadiri oleh ajnabi (orang lain), maka didahulukan orang yang merdeka ketika menshalatinya, dan dikedepankan orang yang baligh meskipun budak daripada anak-anak meski ia bukan budak sebagaimana telah disebutkan sebelumnya.

Jika berkumpul kaum laki-laki merdeka maka dikedepankan orang yang paling berhak imamahnya pada selain shalat jenazah, sebagaimana telah dikemukakan perinciannya dalam bab tersendiri. Jika ternyata sama dan saling berselisih maka diundi.

Jika tidak ada yang hadir selain budak maka dikedepankan orang yang paling utama pada selain shalat jenazah. Jika ternyata sama dan saling berselisih maka diundi, demikian disebutkan oleh Al Mutawalli dan lainnya.

Kelima: Telah kita sebutkan bahwa orang yang paling berhak menshalati mayit dari kalangan kerabat adalah ayahnya, kemudian kakeknya, putranya, lalu cucunya yang laki-laki sampai ke bawah,

selanjutnya saudara laki-laki sebagaimana urutan yang telah lalu. Sementara Imam Al Haramaian mengisyaratkan satu pendapat jauh yang gharib, maksudnya: Mengedepankan saudara laki-laki dari putra sang mayit, diambil dari perwalian nikah. Namun yang masyhur dari nash Asy-Syafi'i dan kesepakatan seluruh para ulama madzhab Syafi'i dari berbagai pendapat mereka mengatakan bahwa putra mayit lebih didahulukan daripada saudara laki-laki. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam ta'liqnya menukilkan adanya ijma' didahulukannya anak laki-laki daripada saudara laki-laki.

Malik ﷺ berkata, "Anak laki-laki lebih utama daripada ayah dan saudara laki-lakinya, dan anak saudara laki-laki lebih utama dari kakeknya. Dalil kami adalah qias terhadap perwalian nikah, *Wallahu A'lam.*

Keenam: Apabila seorang wanita meninggal dan mempunyai anak laki-laki dan suami, maka yang berhak menshalatinya adalah anak laki-laki, bukan suami. Ini dikatakan oleh Malik dan Al-Laits. Sedangkan Abu Hanifah ﷺ berkata, "Suaminya lebih utama daripada anak laki-lakinya, namun jika anak laki-laki tersebut berasal dari suaminya yang lain maka anak laki-laki lebih berhak.

Ia berkata, "Dan putra paman lebih berhak daripada suami."

Asy-Sya'bi mengatakan, "Wali lebih berhak daripada suami."

Ibnu Abi Laila berujar, 'Suami lebih berhak."

Dalil kami untuk membantah Abu Hanifah: bahwa anak laki-laki merupakan Ashabah, ia tentu memiliki kasih sayang lebih, sehingga dikedepankan. Sedangkan dalil mereka menyatakan bahwa anak-anak harus menaati ayahnya sehingga tidak boleh didahulukan. Pernyataan ini dijawab: Bahwa hal itu akan bertentangan dengan keberadaan kakek bersama ayah, maka sang anak dalam hal ini dikedepankan meskipun ia memiliki kewajiban untuk menaati ayahnya.

4. Asy-Syirazi berkata, "Termasuk syarat sah shalat jenazah adalah Thaharah (suci) dan menutup aurat; karena itu berupa shalat sehingga disyaratkan adanya Thaharah dan menutup aurat seperti shalat lainnya. Syarat lainnya adalah berdiri dan menghadap kiblat; sebab shalat jenazah termasuk shalat fardhu, sehingga diwajibkan berdiri dan menghadap kiblat disertai kemampuan seperti shalat-shalat lainnya.

Penjelasan:

Terdapat kesepakatan dalam nash-nash Asy-Syafi'i dan perkataan para ulama madzhab Syafi'i, yaitu bahwa syarat sah shalat jenazah adalah suci dari hadats, suci dari najis baik di tubuh, pakaian maupun tempat shalat, menutup aurat dan menghadap kiblat kecuali dalam keadaan yang sangat menakutkan. Adapun masalah berdiri, maka pendapat *shahih*: yang masyhur sebagaimana dinashkan oleh Asy-Syafi'i dan ditegaskan oleh jumhur adalah bahwa berdiri merupakan rukun, sehingga tidak sah kecuali dengannya, kecuali dalam keadaan yang sangat menakutkan.

Ada dua pendapat lain yang berasal dari ahli Khurasan, salah satunya: Diperbolehkan duduk meskipun mampu berdiri sebagaimana halnya shalat sunnah; karena shalat jenazah tidak termasuk dalam jajaran Fardhu *ain*. Mereka mentakhrij dari diperbolehkannya jenazah dengan satu kali tayammum.

Kedua: Jika telah pasti atasnya maka tidak sah kecuali dengan berdiri, namun jika tidak pasti maka boleh duduk. Masalah ini telah dijelaskan secara panjang lebar dalam *Bab Tayammum*.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) mengatakan, "Syarat sah lainnya adalah memandikan sang mayit terlebih dahulu sebelum dishalati. Ini tidak ada khilaf. Al Mutawalli menguatkan, 'Sehingga apabila seseorang mati tercebur ke dalam sumur atau terkena runtuhan

barang tambang dan tidak bisa dikeluarkan serta dimandikan maka tidak perlu dishalati. Kemudian shalat dinyatakan sah apabila telah dimandikan sebelum dikafani namun makruh. Demikian diperjelas oleh Al Baghawi dan lainnya.

Masalah:

Pertama: Perkataan Mushannif "Dan termasuk syaratnya adalah berdiri", penamaannya sebagai syarat diingkari, yang benar adalah rukun dan fardhu (wajib), sebagaimana perkataan Mushannif dan para ulama madzhab Syafi'i di shalat-shalat selainnya. Sepertinya penamaannya sebagai syarat hanyalah berupa majaz (bukan makna sebenarnya) karena keikutsertaan rukun dan syarat yang mana shalat tidak akan sah kecuali ada keduanya; Abu Hamid bahkan pernah menamakan bacaan Al Faatihah di sini sebagai syarat, dan itu berupa majaz sebagaimana telah kami sebutkan. Kemudian perkataannya: "sebab shalat jenazah termasuk shalat fardhu", keluar dari shalat nafilah safar. Dan perkataannya: "Disertai kemampuan" keluar dari kewajiban karena kekhawatiran yang sangat.

Kedua: Telah kami sebutkan Madzhab kami, yaitu: bahwa shalat jenazah tidak sah kecuali dengan Thaharah, maknanya: Jika ada kemampuan untuk berwudhu maka shalat tidak sah kecuali dengan berwudhu, kalau tidak mampu maka boleh tayammum. Tidak sah tayammum jika ada kemungkinan mendapatkan air, meskipun dikhawatirkan hilangnya banyak waktu. Demikian dikatakan oleh Malik, Ahmad, Abu Tsaur dan Ibnu Al Mundzir.

Sedangkan Abu Hanifah berkata, "Boleh bertayammum meskipun ada air jika dikhawatirkan akan kehilangan waktu ketika berusaha mengambil air wudhu', disebutkan oleh Ibnu Al Mundzir dari Atha`, Salim, Az-Zuhri, Ikrimah, An-Nakha'i, Saad bin Ibrahim, Yahya Al Anshari, Rabi'ah, Al-Laits, Ats-Tsauri, Al Auza'i, Ishaq dan para penganut logika, dan itu merupakan satu riwayat dari Ahmad.

Asy-Sya'bi, Muhammad bin Jarir Ath-Thabari dan Syi'ah mengatakan, "Diperbolehkan melaksanakan shalat jenazah tanpa Thaharah meskipun bisa berwudhu dan tayammum; karena itu berupa doa.

Penulis *Al Hawy* berkata, "Apa yang dikatakan Asy-Sya'bi ini merupakan pendapat yang keluar jauh dari ijma' (menyimpang jauh), sehingga tidak perlu diperhatikan. Kami memiliki hujjah untuk pendapat disyaratkannya Thaharah, yaitu firman Allah *Ta'ala*, "*Dan janganlah kamu sekali-kali menshalatkan (jenazah) seorang yang mati di antara mereka*" (Qs. At-Taubah [9]: 84).

Allah menamakannya sebagai shalat. Kemudian dalam *Ash-Shahihain*, Nabi ﷺ bersabda:

صَلُّوْا عَلَى صَاحِبِكُمْ

"*Shalatilah kawan kalian*"

Dan sabda beliau:

مَنْ صَلَّى عَلَى جَنَازَةٍ

"*Barangsiapa menshalati jenazah*"

Dan banyak lagi hadits-hadits *shahih* lain yang menyebutkan nama shalat di dalamnya. Allah *Ta'ala* berfirman:

إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا وُجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيْكُمْ

"*Apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku*" (Qs. AlMaa`idah [5]: 6).

Padahal dalam *Ash-Shahih*, Nabi ﷺ bersabda:

لاَ يَقْبَلُ اللهُ صَلاَةً بِغَيْرِ طَهُوْرٍ

"*Allah tidak akan menerima shalat tanpa bersuci*".

Dan karena hal itu membutuhkan syarat-syarat shalat maka otomatis menunjukkan adanya shalat. Adapun keberadaannya yang secara dominan maksudnya berupa doa maka tidak mengeluarkan keberadaannya sebagai shalat.

Kemudian dalil kami untuk membantah perkataan Abu Hanifah dan orang-orang yang sependapat dengannya adalah Firman Allah *Ta'ala*: "*Apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu*" sampai firman-Nya: "*lalu kamu tidak memperoleh air maka bertayammumlah*" (Qs. Al-Maa`idah [5]: 6).

Ini berlaku umum untuk shalat jenazah dan lainnya hingga datang pengkhususan mengenainya. Permasalahan ini telah dibahas dalam *Bab Tayammum*.

5. Asy-Syirazi berkata, "Sunnahnya, saat shalat jenazah imam berdiri di dekat kepala jenazah lelaki dan di dekat pantat jenazah wanita. Abu Ali ath-Thabari menyatakan, sunnahnya, imam berdiri di arah dada jenazah lelaki dan di dekat pantat jenazah wanita, berdasarkan riwayat bahwa Anas ❁ menshalati jenazah seorang lelaki, ia berdiri di dekat kepalanya, dan menshalati jenazah wanita, ia berdiri di dekat pantatnya. Al-Alla` bin Ziyad kemudian bertanya padanya, 'Seperti itukah cara Rasulullah ❁ menshalati jenazah wanita di dekat pantatnya dan jenazah lelaki di dekat kepalanya?' 'Ya,' jawabnya. Jika jenazah yang ada lebih dari satu, imam meletakkan jenazah orang yang paling mulia di bagian depan. Jika jenazah yang ada adalah jenazah seorang lelaki, anak-anak, banci dan seorang wanita, jenazah lelaki berada di dekat imam, setelah itu baru jenazah anak-anak, disusul jenazah banci lalu jenazah wanita, berdasarkan riwayat Ibnu Umar ❁, ia menshalati

sembilan jenazah; jenazah beberapa lelaki dan wanita. Ia menempatkan jenazah lelaki di depan imam, setelah itu wanita berada lebih dekat dengan arah kiblat. Ammar bin Abu Ammar meriwayatkan bahwa Zaid bin Umar bin Khaththab dan ibunya, Ummu Kaltsum putri Ali bin Abi Thalib ﷺ meninggal dunia, kemudian jenazah keduanya dishalati S'aid bin Al 'Ash. Sa'id menempatkan Zaid di depannya dan meletakkan jenazah ibunya lebih dekat ke arah kiblat, di tengah-tengah jamaah terdapat hasan, Husain, Abu Hurairah, Ibnu Umar dan sekitar delapanpuluh sahabat Muhammad ﷺ Lebih afdhal jika masing-masing jenazah dishalatkan secara tersendiri, namun boleh dishalati satu kali untuk semua, sebab tujuan dari menshalatkan jenazah adalah mendoakan mereka, dan tujuan tersebut bisa tercapai dengan satu kali shalat."

Penjelasan:

Hadits Anas diriwayatkan Abu Daud, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan lainnya. At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini hasan." Penjelasan penulis bahwa imam berdiri di dekat kepala jenazah lelaki seperti disebutkan di atas benar dan tertera dalam kitab-kitab hadits serta kitab lain. Sementara penjelasan Shaidalani bahwa imam berdiri di dekat dada jenazah lelaki, pernyataan ini jelas keliru, sebab riwayat Abu Daud menyebutkan bahwa jenazah tersebut adalah jenazah seorang wanita dari Anshar, riwayat At-Tirmidzi lain menyebut berasal dari Quraisy. Al Baihaqi menyebutkan kedua riwayat ini. Mungkin wanita yang dimaksud berasal dari salah satu kabilah, entah Anshar atau Quraisy, dan ia memiliki keturunan dari suami yang berasal dari kabilah lain.

Hadits Ibnu Umar ﷺ bahwa ia menshalati sembilan jenazah, hadits ini diriwayatkan oleh Al Baihaqi dengan *sanad hasan.*

Sementara hadits Ammar bin Abu Ammar, hadits ini diriwayatkan Al Baihaqi seperti disebutkan dalam *Al Muhadzdzab*, juga diriwayatkan oleh Abu Daud dan An-Nasa`i secara singkat, bunyi matan riwayat keduanya sebagai berikut; 'Ammar berkata, "Aku turut menshalati jenazah Ummu Kaltsum dan putrinya, anaknya diletakkan di dekat imam kemudian aku mengingkari hal itu, saat itu di tengah-tengah jamaah ada Ibnu Abbas, Abu Sa'id Al Khudri, Abu Qatadah dan Abu Hurairah, mereka berkata, "Ini sunnah'." Sanad hadits ini *shahih*. Ammar adalah seorang tabi'in, *maula* Bani Hasyim. Para ahli hadits sepakat menyatakannya perawi terpercaya. '*Ajizah* artinya pantat.

Hukum: Pada bagian ini terdapat sejumlah permasalahan;

Pertama; sunnahnya, imam berdiri di dekat pantat jenazah wanita. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini berdasarkan hadits yang ada, di samping hal tersebut lebih menjaga jika di bandingkan dengan bagian tubuh lain. Sementara terkait posisi imam saat menshalati jenazah lelaki, dalam hal ini ada dua riwayat pendapat. Riwayat pendapat pertama dan *shahih* berdasarkan kesepakatan para penulis, juga dipastikan oleh sebagian besar fuqaha, di samping pendapat yang dikemukakan mayoritas sahabat-sahabat generasi pertama kami; imam berdiri di dekat kepala jenazah lelaki.

Pendapat kedua, pendapat ini disampaikan Abu Ali Ath-Thabari; imam berdiri di dekat dadanya. Pendapat ini dipilih oleh Imam Haramain, Imam Ghazali dan dipastikan oleh Sarkhasi. Ash-Shaidalani menyatakan, inilah pendapat yang dipilih oleh imam-imam kami. Mawardi menyatakan, para ulama madzhab kami dari kalangan fuqaha Bashrah berpendapat; imam berdiri di dekat dada jenazah lelaki, sementara kalangan Baghdad menyebut di dekat kepala jenazah lelaki. Pendapat yang tepat adalah seperti yang disebutkan jumhur fuqaha, yaitu di dekat kepala jenazah lelaki. Pendapat ini dinukil oleh Qadhi

Husain dari para ulama madzhab kami. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, Imam Asy-Syafi'i tidak memiliki pernyataan apapun dalam masalah ini.

Di antara yang menyatakan seperti ini adalah Mahamili dalam *Al Majmu'* dan *At-Tajrid*, penulis *Al Hawi*, Al Qadhi Husain, Imam Haramain dan lainnya. Imam Baghawi menyebutkan dalam kitabnya, *Syarh as-Sunnah* dari Asy-Syafi'i, Ahmad dan Ishaq; imam berdiri di dekat kepala jenazah lelaki. Jenazah banci sama seperti jenazah wanita; imam berdiri di dekat pantatnya. Misalkan imam menyalahi aturan ini, misalkan berdiri di dekat pantat jenazah lelaki atau bagian tubuh lain, atau berdiri di dekat kepala jenazah wanita, banci atau di bagian tubuh lain, shalat jenazah tetap sah hanya saja menyalahi sunnah. Demikian rincian madzhab kami.

Abu Hanifah berpendapat; imam berdiri di dada jenazah lelaki dan juga jenazah wanita. Abu Yusuf dan salah satu pendapat yang diriwayatkan dari Ahmad; imam berdiri di dekat pantat jenazah wanita dan di dekat dada jenazah lelaki. Diriwayatkan dari Ahmad; imam berdiri di dekat kepala jenazah lelaki. Ibnu Al Mundzir dan lainnya tidak menyebutkan pendapat lain dari Ahmad selain pendapat ini. Pendapat ini juga dikemukakan Ishaq. At-Tirmidzi menukil pendapat ini dari Ahmad dan Ishaq. Al Abdari menukil dari Malik; imam berdiri di pertengahan jenazah lelaki dan di dekat pundak jenazah wanita. Ibnu Al Mundzir berkata, "Hasan AlBashri menyatakan, 'Imam boleh berdiri di mana saja baik untuk jenazah lelaki maupun jenazah wanita'."

Dalil kami adalah hadits Anas yang disebutkan dalam matan kitab *Al Muhadzdzab* di atas. Juga riwayat dari Samurah ﷺ, ia berkata, "Aku shalat jenazah di belakang Nabi ﷺ, beliau menshalati jenazah seorang wanita yang meninggal dalam keadaan nifas, beliau berdiri di tengah-tengah jenazah tersebut." HR. Al Bukhari dan Muslim.

Masalah kedua; ketika ada jenazah lebih dari satu didatangkan, semuanya boleh dishalati satu kali saja, juga boleh dishalati secara tersendiri. Dalilnya sudah disebutkan dalam matan kitab di atas. Fuqaha sepakat, lebih baik masing-masing dishalatkan secara tersendiri, kecuali penulis *at-Tatimmah* yang tidak menyetujui hal tersebut. Ia memastikan, lebih afdhal semua jenazah dishalati sekali saja karena lebih mempercepat pemakaman, dan inilah yang diperintahkan. Pendapat madzhab adalah pendapat pertama karena seperti itulah yang lebih sering dikerjakan dan lebih diharapkan doa-doanya diterima, di samping menshalatkan jenazah satu persatu hanya sedikit menunda pemakaman, baik jenazah-jenazah yang ada adalah jenazah lelaki ataupun perempuan. Jika jenis kelamin jenazah-jenazah yang ada sama kemudian semuanya akan dishalati sekali saja, terkait tata cara meletakkan posisi semua jenazah tersebut ada dua riwayat pendapat. Menurut pendapat yang paling *shahih* dan dipastikan oleh penulis, fuqaha Irak secara keseluruhan dan sebagian besar fuqaha Khurasan, dinukil Imam Haramain dari sebagian besar imam fiqh; seluruh jenazah diletakkan di hadapan imam secara berjejer, agar semua jenazah lebih dekat dengan imam.

Riwayat pendapat kedua (dinukil sebagian besar fuqaha Khurasan sebagai dua pendapat pendapat, yang lain menyebut dua pendapat); menurut pendapat paling *shahih*; pendapat sebelumnya. *Pendapat kedua* (dinyatakan Abu Hanifah); seluruh jenazah diletakkan secara berbaris, kepala satu jenazah berada di dekat kaki jenazah lain, imam meletakkan semua jenazah di sebelah kanan dan berdiri di dekat jenazah yang paling ujung. Jika jenazahnya wanita semua, imam berdiri di dekat pantat jenazah yang berada paling ujung, jika semuanya lelaki, imam berdiri di dekat kepala jenazah yang berada paling ujung, atau di dadanya menurut pendapat lain. jika jenazah-jenazah yang ada bercampur antara lelaki dan wanita, pendapat yang harus diterapkan adalah pendapat pertama. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini.

Jika jenazah-jenazah lelaki dan perempuan diletakkan, siapa yang diletakkan di dekat imam? Jika semua jenazah didatangkan sekaligus dalam satu waktu perlu diperhatikan; jika jenis kelamin mereka berbeda; jenazah lelaki diletakkan di dekat imam, setelah itu anak-anak, disusul banci lalu jenazah wanita, sama seperti susunan shalat berjamaah di belakang imam. Jika sejumlah jenazah banci didatangkan, Al Qadhi Husain, Baghawi, Mutawalli dan lainnya menyatakan, mereka semua diletakkan dalam satu baris, kepala masing-masing berada di dekat kaki jenazah lain, agar jenazah wanita tidak mendahului jenazah lelaki. Sementara jika jenis kelamin mereka sama, yang paling utama di antara mereka diletakkan paling depan.

Imam Haramain dan lainnya menyebutkan, standar keutamaan adalah sifat wara', ketakwaan, sifat-sifat baik dan dugaan *shahih* mana di antara jenazah yang lebih dekat dengan rahmat Allah ﷻ Imam Asy-Syafi'i ؓ menyebutkan, terkait masalah ini, tidak laik mendahulukan jenazah yang tidak laik untuk itu berdasarkan kriteria yang telah kami sebutkan. Fuqaha menyatakan, jenazah tidak diletakkan di posisi paling depan hanya karena status merdeka yang di sandang. Dengan demikian, jenazah lelaki merdeka tidak serta merta diletakkan di bagian paling depan sementara jenazah budak berada di belakang hanya karena statusnya sebagai orang merdeka.

Berbeda dengan masalah kepemimpinan dan lainnya, di mana orang berstatus merdeka lebih didahulukan, karena kepemimpinan merupakan tindakan, dan status merdeka dalam tindakan lebih didahulukan. Jika ada orang merdeka dan budak meninggal dunia, keduanya sama saja karena aktivitas keduanya telah berakhir. Saat itu, sifat wara' menjadi ukuran bagi keduanya. Apabila jenazah orang merdeka dan budak memiliki sifat dan ukuran baik yang sama, kemudian seluruh ahli waris rela salah satunya ditempatkan lebih depan, silahkan salah satu jenazah ditempatkan di depan, namun jika para ahli waris mempermasalahkan hal itu, jalan yang diambil adalah melalui

undian. Demikian yang dinyatakan secara tegas oleh imam Haramain dan para ulama madzhab kami.

Semua ketentuan ini berlaku ketika jenazah-jenazah yang ada didatangkan sekaligus dalam satu waktu. Sementara jika datangnya secara berselang, jenazah yang diletakkan di dekat imam adalah yang lebih dulu datang meski tingkat keutamaannya lebih rendah dari jenazah lain. Ini jika jenis kelamin semua jenazah yang ada sama.

Sementara jika jenis kelaminnya berbeda, yang lebih didahulukan mengacu pada ketentuan sebelumnya. misalkan yang datang duluan adalah jenazah wanita, setelah itu jenazah lelaki atau anak-anak, yang lebih didulukan adalah jenazah lelaki atau anak-anak, tepat di depan posisi imam, sebab tingkatan lelaki lebih dikedepankan. Jika jenazah wanita sudah diletakkan tepat di depan imam, jenazah tersebut dijauhkan, kemudian jenazah lelaki atau anak-anak lebih didahulukan di depan imam.

Sementara jika jenazah yang datang lebih dulu jenazah anak-anak, dalam hal ini ada dua pendapat. Menurut pendapat *shahih* dan dinyatakan oleh Imam Asy-Syafi'i, juga dipastikan oleh sebagian besar Asy-Syafi'i; jenazah anak-anak diletakkan di depan imam, dan jenazah lelaki di belakangnya, berbeda dengan jenazah wanita, sebab anak-anak memiliki bagian dalam shaf shalat jamaah, berbeda dengan wanita. *Pendapat kedua*; pendapat ini dinukil oleh Imam Haramain dan lainnya, juga dipastikan oleh Mahamili dalam *Al Majmu'*; jenazah lelaki lebih didahulukan, dan jenazah anak-anak dijauhkan dari imam. Pendapat madzhab adalah pendapat pertama. Jenazah banci diletakkan paling belakang di belakang jenazah anak-anak, dan didahulukan dari jenazah wanita, meski tiba lebih dulu.

Masalah ketiga; siapa yang menjadi imam shalat jenazah? Jika jenazah diimami seorang imam, ini sudah jelas. Sementara jika yang menjadi imam adalah wali mayit; jika semua jenazah dishalati sekali

saja sekaligus, yang menjadi imam adalah wali dari mayit yang datang duluan; baik mayitnya lelaki ataupun perempuan. Jika semua jenazah tiba dalam waktu yang sama secara bersamaan, para wali mayit diundi siapa yang menjadi imam. Ketentuan ini berlaku jika semua wali mayit merelakan satu kali shalat secara bersamaan. Sementara jika mereka tidak mau semua jenazah dishalati sekaligus, maka setiap wali mayit menshalatkan jenazah si mayit tersebut secara tersendiri.

Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*, Bandaniji, Baghawi dan para ulama madzhab kami lain menjelaskan, misalkan imam telah memulai shalat jenazah, kemudian ada jenazah lain yang datang saat shalat jenazah masih berlangsung, shalat jenazah untuk mayit pertama diteruskan hingga usai, setelah itu jenazah kedua dishalati. Asy-Syafi'i ﷺ menyatakan, shalat jenazah yang dilakukan tidak berlaku untuk jenazah kedua sebelum jenazah tersebut datang, sebab imam tidak berniat untuk jenazah kedua. *Wallahu a'lam.*

Misalkan seseorang menshalati jenazah sementara posisi jenazahnya berada di belakang, atau shalat di atas makam sementara posisi makan berada di belakangnya, dalam hal ini ada dua riwayat pendapat masyhur. Pendapat pertama dan yang lebih *shahih*; shalatnya batal. Sementara Ar-Rafi'i menukil kesepakatan atas sahnya shalat tersebut. Mutawalli dan sejumlah fuqaha lain menyatakan, jika kita bolehkan posisi makmum lebih maju dari posisi imam, berarti shalat jenazah seperti itu boleh, jika tidak berarti tidak boleh menurut pendapat yang *shahih*. Misalkan makmum shalat jenazah dengan posisi di depan imam dan di depan jenazah; jika kita nyatakan shalat jenazah yang dilakukan seorang diri dengan posisi jenazah berada di belakangnya batal, berarti untuk contoh ini lebih batal.

Namun jika kita tidak menyatakan seperti itu, berarti ada dua riwayat pendapat masyhur terkait posisi makmum lebih maju dari posisi imam. Menurut pendapat yang *shahih*; batal. Kesimpulannya, jika posisi

orang yang menshalati jenazah berada di depan jenazah, di depan makam, atau berada di depan imam, shalatnya batal.

Pendapat Ulama Tentang Posisi Beberapa Jenazah Ketika Dishalati Sekaligus Secara Bersamaan

Telah kami sebutkan sebelumnya, madzhab kami adalah imam meletakkan jenazah lelaki tepat di depannya, setelah itu disusul jenazah anak-anak lalu jenazah banci. Ibnu Al Mundzir menyatakan, di antara yang menyatakan posisi jenazah yang berada tepat di depan imam adalah jenazah lelaki, setelah itu jenazah wanita adalah Utsman bin Affan, Ali bin Abi Thalib, Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Hasan, Husain, Zaid bin Tsabit, Abu Hurairah, Abu Sa'id Al Khudri, Abu Qatadah, Sa'id bin Musayyib, Sya'bi, Atha`, Nakha'i, Zuhri, Yahya Al Anshari, Malik, Tsauri, kalangan rasionalis, Ahmad dan Ishaq. Dan inilah pendapat yang aku anut. Hasan, Qasim bin Muhammad dan Salim bin Abdullah berpendapat, jenazah wanita diletakkan tepat di depan imam, setelah itu jenazah lelaki tepat di arah kiblat. Pendapat lain diriwayatkan dari Ahmad; jenazah wanita lebih diletakkan di depan imam dari pada jenazah anak-anak. *Wallahu a'lam.*

Pernyataan Asy-Syirazi, "Jika semau jenazah dishalati sekaligus, hukumnya boleh." Penulis menyebut pernyataan ini secara berulang yang sebenarnya tidak diperlukan, sebab sudah disebutkan sebelumnya dalam pernyataan, "Apabila jenazah-jenazah didatangkan secara bersamaan, yang diletakkan di depan imam adalah yang paling utama di antara semua jenazah." Mungkin penulis menyebut pernyataan di atas untuk menyebutkan dalilnya dari sisi makna, meski dalil berupa riwayat sudah disebutkan sebelumnya.

6. Asy-Syirazi berkata, "Saat hendak shalat harus diniatkan shalat jenazah. Niat ini hukumnya wajib karena

shalat jenazah adalah shalat, karena itu niat wajib hukumnya, sama seperti shalat lain. Setelah itu takbir sebanyak empat kali berdasarkan riwayat Jabir ﷺ bahwa Nabi ﷺ takbir empat kali saat menshalati jenazah, setelah takbir pertama beliau membaca Ummul Qur'an (Al Fatihah). Takbir empat kali hukumnya wajib. Dalilnya adalah ketika ada yang ketinggalan, shalat jenazah wajib diqadha. Andai tidak wajib, tentu tidak wajib diqadha. Takbir dalam shalat jenazah sama seperti takbir dalam shalat Id. Sunnahnya, kedua tangan diangkat saat takbir berdasarkan riwayat bahwa Umar ﷺ mengangkat kedua tangan setiap kali takbir saat shalat jenazah.

Penjelasan serupa juga diriwayatkan dari Abdullah bin Umar dan Hasan bin Ali ﷺ. Diriwayatkan dari Zaid bin Tsabit, ia melihat seseorang melakukan hal itu, kemudian Zaid berkata, "Ia sesuai dengan sunnah.' Alasan lain; karena takbir dalam shalat jenazah tidak berkaitan dengan sujud ataupun duduk, karena itu disunnahkan agar kedua tangan diangkat, sama seperti takbiratul ihram dalam shalat-shalat lain'."

Penjelasan:

Hadits Jabir diriwayatkan oleh Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan *Mukhtashar Al Muzanni* seperti itu dari Ibrahim bin Muhammad, guru beliau, dari Abdullah bin Muhammad bin Uqail dari Jabir. Juga diriwayatkan Hakim dan Al Baihaqi dari Asy-Syafi'i dengan sanad yang sama. Ibrahim bin Muhammad ini adalah perawi *dha'if* menurut ahli hadits, haditsnya tidak bisa dijadikan hujah, namun hanya sebatas diperlukan sebagai penguat dalam masalah ini, sah-sah saja, karena disebutkan dalam *shahih* Al Bukhari dan *shahih* Muslim dari Jabir bahwa

Nabi ﷺ menshalati jenazah raja Najasy, beliau takbir sebanyak empat kali.

Juga disebutkan dalam kitab *Ash-Shahihain* dari Abu Hurairah, Nabi ﷺ menshalati jenazah raja Najasy, beliau takbir sebanyak empat kali. Takbir sebanyak empat kali juga diriwayatkan dari Ibnu Abbas dan sahabat lain dalam kitab *shahih*. Sementara atsar yang diriwayatkan dari Umar di atas, atsar ini diriwayatkan oleh Al Baihaqi dan lainnya, sementara atsar dari Ibnu Umar dengan oleh Al Baihaqi dengan sanadnya. Redaksi penulis "Karena takbir dalam shalat jenazah tidak berkaitan dengan sujud ataupun duduk, karena itu disunnahkan agar kedua tangan diangkat," mengecualikan takbir-takbir sujud dan bangun dari sujud, juga takbir saat bangun dari tasyahud awal, sebab menurut pendapat masyhur dalam madzhab; tangan tidak diangkat saat takbir-takbir tersebut. Terkait hal ini terdapat perbedaan pendapat, semua sudah dijelaskan di tempatnya masing-masing

Hukum: Pada bagian ini terdapat beberapa masalah;

Pertama; tidak sah shalat jenazah tanpa niat, berdasarkan hadits,

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ

"*Sesungguhnya amalan-amalan itu berdasarkan niat,*"

Juga diqiyaskan pada shalat-shalat lain. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, tata cara niat adalah seseorang berniat menshalatkan si mayit tertentu atau beberapa mayit bersamaan dengan takbiratul ihram jika memang dikerjakan secara berjamaah, baik jumlah mayit diketahui maupun tidak. Jika bertindak sebagai makmum, harus berniat mengikuti shalat imam.

Pertanyaannya, perlukah menyebutkan niat wajib? Dalam hal ini ada dua pendapat seperti telah disebutkan sebelumnya terkait shalat-shalat lain, seperti yang disebutkan Shaidalani, Rauyani, Ar-Rafi'i dan lainnya. Apakah disyaratkan menyebut secara spesifik, mengingat hukum shalat jenazah adalah fardhu kifayah? Dalam hal ini ada dua riwayat pendapat, keduanya disampaikan oleh Rauyani dan Ar-Rafi'i. Menurut pendapat yang *shahih*; cukup menyebut niat fardhu secara mutlak dan tidak perlu menyebut si mayit secara spesifik, entah namanya Zaid, Amr, apa itu lelaki ataupun perempuan, cukup niat menshalati si mayit saja. Jika bertindak sebagai imam, cukup berniat shalat jenazah seperti shalatnya imam. Demikian secara tegas dinyatakan oleh Baghawi dan lainnya. Misalkan yang bersangkutan menentukan nama si mayit tapi ternyata salah, misalkan menyebut nama Zaid padahal Amr, atau menyebut lelaki padahal perempuan, atau sebaliknya, shalat jenazah tidak sah berdasarkan kesepakatan fuqaha, karena yang bersangkutan berniat untuk orang lain, bukan si mayit yang ia shalatkan.

Jika yang bersangkutan berniat menshalatkan jenazah Zaid ini, tapi ternyata jenazah Amr, dalam hal ini ada dua pendapat, karena yang bersangkutan menyebut isyarat dan niat. Kedua pendapat ini sudah dijelaskan sebelumnya di awal-awal bab shalat jamaah. Menurut pendapat yang paling *shahih*; hukumnya sah. Baghawi dan lainnya menyatakan, tidak masalah jika niat imam berbeda dengan niat makmum. Apabila imam berniat menshalatkan jenazah yang ada sementara makmum berniat shalat ghaib, atau sebaliknya, hukum shalat imam dan makmum sah, seperti halnya jika makmum shalat zhuhur di belakang imam yang shalat 'Ashar.

Masalah kedua; takbir empat kali adalah rukun shalat jenazah, tanpanya shalat tidak sah. Ini sudah menjadi kesepakatan. Ada sebagian sahabat dan lainnya menyalahi kesepakatan ini dengan menyebut bahwa takbir yang disyariatkan sebanyak lima, empat atau yang lain. Namun

pendapat ini tidak lama bertahan dan lenyap. Umat sepakat, takbir shalat jenazah sebanyak empat kali, tidak kurang tidak lebih. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, jika seseorang takbir sebanyak lima kali; apabila ia lupa, shalatnya tidak batal, karena shalat jenazah hampir tidak berbeda dengan kata-kata biasa yang lazim diucapkan orang, dan tidak perlu sujud sahwi.

Sama halnya jika membaca takbir atau tasbih di selain tempatnya. Namun jika dilakukan dengan sengaja, dalam hal ini ada dua riwayat pendapat masyhur. *Pertama*; shalatnya batal. Pendapat ini ditetapkan oleh Al Qaffal dalam *Syarh at-Talkhish*, karena yang bersangkutan menambahi rukun, itu sama seperti menambahi rukuk. *Kedua*; tidak batal. Inilah pendapat yang benar. Pendapat ini ditetapkan oleh mayoritas. Dikuatkan oleh Baghwi, Syasyi, penulis *Al Bayan* dan lainnya. Dinukil Ar-Rafi'i dari sebagian besar fuqaha. *Malah* Ibnu Suraij menambahkan, hadits-hadits *shahih* menyebutkan, takbir dalam shalat jenazah adalah sebanyak empat atau lima kali. Ini termasuk perbedaan yang dibolehkan. Mana saja bisa diamalkan.

Disebutkan dalam *Shahih* Muslim dari riwayat Zaid bin Arqam ﷺ, Nabi ﷺ bertakbir sebanyak lima kali (dalam shalat jenazah). Takbir lima kali tidaklah merusak bentuk shalat jenazah, sehingga tidak membatalkan, seperti halnya jika seseorang menambahkan takbir di shalat lain. Apabila yang bersangkutan bertindak sebagai makmum kemudian imam takbir sebanyak lima kali; jika kita mengacu pada pendapat Ibnu Suraij; semua makmum boleh mengikuti imam ini, namun jika kita berpendapat takbir lebih dari empat membatalkan shalat jenazah, si makmum harus memisahkan diri dari imam, jika tetap saja ikut, shalatnya batal.

Sementara jika kita mengacu pada pendapat madzhab bahwa takbir lebih dari empat kali tidak disyariatkan namun juga tidak membatalkan, dimana yang bersangkutan tidak memisahkan diri juga

tidak mengikuti si imam; dalam hal ini ada dua riwayat pendapat. *Pendapat madzhab* (pertama); ia tidak perlu mengikuti imam. Pendapat ini ditetapkan oleh kebanyakan fuqaha madzhab, atau bisa disebut mayoritas. *Kedua*; ada dua riwayat, yang lain menyebut dua pendapat. Menurut pendapat (pertama) yang paling *shahih*; si makmum tidak mengikuti imam. *Kedua*; harus ikut imam, karena ikut imam hukumnya wajib.

Di antara yang meriwayatkan pendapat ini adalah Imam Haramain dan lainnya. Selanjutnya jika kita katakan si makmum tidak perlu mengikuti imam, apakah ia langsung salam seketika itu juga, ataukah menunggu imam untuk salam bersama? Ada dua pendapat, keduanya diriwayatkan oleh penulis *Al Hawi*, Imam Haramain dan lainnya. *Pertama*; si makmum harus memisahkan diri, sama seperti jika imam bangun untuk rakaat kelima setelah rakaat keempat, karena makmum wajib mengikuti imam dalam gerakan-gerakan shalat, dengan demikian makmum tidak mungkin mengikuti imam mengerjakan rakaat kelima, selain itu makmum juga tidak harus mengikuti bacaan-bacaan imam yang tidak terhitung bagi makmum.

Masalah ketiga; sunnahnya, kedua tangan diangkat setiap kali takbir sejajar pundak. Tata cara dan rincian mengenai takbir sudah dijelaskan sebelumnya dalam bab sifat shalat. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, kedua tangan disatukan setelah takbir keempat, diletakkan di bawah dada, tangan kanan diletakkan di atas tangan kiri, sama seperti tata cara takbir dalam shalat pada umumnya. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Diriwayatkan dari Abu Hurairah ﷺ, Nabi ﷺ shalat jenazah, beliau meletakkan tangan kanan di atas tangan kiri. HR. At-Tirmidzi dengan sanad *dha'if*, ia menyatakan, "Hadits ini gharib."

Pendapat Ulama Tentang Bilangan Takbir

Ibnu Al Mundzir menyebutkan, diriwayatkan secara *shahih* dari Nabi ﷺ, beliau takbir sebanyak empat kali. Inilah yang dikemukakan oleh Umar bin Khaththab, Ibnu Umar, Zaid bin Tsabit, Hasan bin Ali, Ibnu Abi Aufa, Barra` bin Azib, Abu Hurairah, Ibnu Umar, Muhammad bin Hanifah, Atha`, Tsauri, Al Auza'i, Ahmad Ishaq dan kalangan rasionalis (Abu Hanifah).

Ibnu Mas'ud, Zaid dan Arqam menyatakan, takbir sebanyak lima kali. Ibnu Abbas, Anas bin Malik dan Jabir bin Zaid menyatakan, takbir sebanyak tiga kali. Takbir sebanyak tiga kali juga diriwayatkan dari Ibnu Sirin. Bak bin Abdullah Al Muzanni menyebutkan, tidak kurang dari tiga takbir dan tidak lebih dari tujuh takbir.

Ahmad menyatakan, tidak boleh kurang dari empat kali, namun tidak boleh melebihi tujuh kali. Diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud, makmum bertakbir sebanyak takbir yang dilakukan imam. Ali menyatakan, takbir sebanyak enam kali.

Misalkan imam takbir sebanyak lima kali, kalangan yang berpendapat takbir shalat jenazah hanya empat berbeda pendapat; Tsauri, Malik dan Abu Hanifah berpendapat; makmum tidak boleh mengikuti imam. Ahmad dan Ishaq berpendapat; makmum harus mengikuti imam. Ibnu Al Mundzir berpendapat; "Takbir empat kali adalah pendapat aku." Demikian yang dinukil oleh Ibnu Al Mundzir.

Al Abdari menjelaskan, di antara yang berpendapat lima takbir adalah Zaid bin Arqam, Hudzaifah bin Yaman dan kalangan Syi'ah. Diriwayatkan dari Ali bin Abi Thalib, ia takbir enam kali untuk para sahabat yang gugur dalam perang Badar, lima kali takbir untuk sahabat lain, dan empat kali untuk kalangan lain. Salah satu riwayat menyebutkan, Ali bin Abi Thalib takbir sebanyak tujuh kali untuk jenazah Abu Qatadah, ia adalah veteran Badar. Daud menyatakan, kalau mau boleh lima kali takbir, atau empat kali. Pendapat lain

diriwayatkan dari Imam Ahmad; yang bersangkutan tidak boleh mengikuti imam untuk takbir lebih dari empat kali. Riwayat lain menyebutkan; boleh mengikuti hingga lima kali takbir, selebihnya tidak. Pendapat masyhur Imam Ahmad adalah; makmum takbir empat kali bersama imam, jika imam menambah lebih dari empat kali takbir, makmum boleh mengikuti hingga tujuh kali takbir, lebih dari itu tidak boleh. *Wallahu a'lam.*

Mengangkat Tangan dalam Takbir Shalat Jenazah

Ibnu Al Mundzir menyebutkan dalam dua kitab karyanya, *Al Isyraf* dan *Al Ijma'*; fuqaha sepakat, tangan diangkat saat takbir pertama, selanjutnya mereka berbeda pendapat untuk takbir-takbir selanjutnya. Di antara yang berpendapat tangan diangkat setiap kali takbir adalah Ibnu Umar, Umar bin Abdul Aziz, Atha`, Salim, Zuhri, Qais bin Abu Hazim, Al Auza'i, Asy-Syafi'i, Ahmad dan Ishaq. Dan inilah pendapat yang aku anut. Sufyan Ats-Tsauri dan kalangan rasionalis berpendapat; kedua tangan hanya diangkat pada takbir pertama saja. Sementara pendapat yang diriwayatkan dari Malik berbeda-beda. Demikian yang dinukil oleh Ibnu Al Mundzir.

Di antara yang berpendapat tangan diangkat setiap kali takbir adalah Daud. Dan di antara yang berpendapat tangan hanya diangkat pada takbir pertama adalah Hasan bin Shalih. Pendapat ini didasarkan pada dua hadits yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas dan Abu Hurairah *Radhiyallahu Anhuma*; saat shalat jenazah, Rasulullah ﷺ mengangkat kedua tangan di awal takbir. Ibnu Abbas menambahkan; kemudian beliau ulangi. Kedua hadits ini diriwayatkan Daruquthni. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) bersandar pada dalil yang disebutkan penulis di atas. Tanggapan untuk hadits Ibnu Abbas dan Abu Hurairah; keduanya *dha'if.*

7. Asy-Syirazi berkata, "Setelah takbir pertama membaca Al Fatihah berdasarkan riwayat Jabir. Ini merupakan salah satu kewajiban shalat jenazah, karena shalat jenazah adalah shalat, dengan demikian wajib qiyam, karena itu wajib membaca (Al Fatihah), sama seperti shalat lain. Terkait membaca surah ada dua pendapat.

Pertama; membaca surah-surah pendek, sebab setiap shalat yang ada bacaan Al Fatihahnya harus pula dibacakan surah, sama seperti shalat-shalat lain secara keseluruhan.

Kedua; tidak membaca surah, sebab shalat jenazah pada dasarnya diringkas. Sunnahnya, bacaan shalat jenazah dilirihkan berdasarkan riwayat bahwa Ibnu Abbas menshalati jenazah, ia bertakbir kemudian membaca Al Fatihah dengan suara keras, kemudian membaca doa shalawat untuk Nabi ﷺ, setelah usai ia berkata, "Aku membacanya dengan keras agar kalian tahu caranya seperti itu.' Shalat jenazah yang dilakukan siang dan malam hari tiada beda.

Abu Al Qasim Ad-Darki menyatakan, jika dilaksanakan pada malam hari, bacaannya dikeraskan karena shalat tersebut ada padanannya di siang hari, dengan demikian harus dikeraskan, sama seperti shalat Isya. Ini tidak benar, karena shalat Isya adalah shalat rawatib di malam hari dan memiliki padanan di siang hari yang juga rawatib dimana bacaannya dilirihkan, sementara shalat jenazah adalah shalat tersendiri, tidak memiliki waktu khusus baik di siang ataupun malam. Shalat jenazah boleh dikerjakan kapan saja ketika sebabnya ada. Sunnahnya, bacaan dalam shalat jenazah dilirihkan, baik di malam ataupun siang, sama saja. Terkait doa istiftah dan *ta'awwudz* terdapat dua pendapat.

Sebagian besar para ulama madzhab kami berpendapat, doa istiftah dan *ta'awwudz* tidak dibaca, karena shalat jenazah pada dasarnya diringkas, tidak diperlama dan diperbanyak. Syaikh kami, Abu Thayyib berpendapat, doa istiftah dan *ta'awwudz* dibaca, sebab istiftah dimaksudkan untuk memulai shalat dan *ta'awwudz* dimaksudkan untuk membaca. Mengingat dalam shalat jenazah ada istiftah dan bacaannya, karena itu doa istiftah dan *ta'awwudz* wajib disebutkan."

Penjelasan:

Hadits Jabir sudah kami singgung sebelumnya, hadits ini *dha'if.* Hadits Ibnu Abbas ﷺ terkait masalah ini sudah cukup; ia menshalati jenazah lalu membaca Al Fatihah, setelah itu ia berkata, "Agar kalian tahu, itu sunah." HR. Al Bukhari dengan matan ini. Perkataan Asy-Syirazi "Sunnah," sama seperti perkataan sahabat Nabi ﷺ, "Termasuk sunnah; ini dan itu," dengan demikian hukum perkataan tersebut *marfu'* (tersambung) hingga Rasulullah ﷺ menurut pendapat madzhab yang *shahih,* juga dikemukakan oleh jumhur ulama dari kalangan para ulama madzhab kami, serta kalangan ulama ushul dan ahli hadits lain. Riwayat lain dari Asy-Syafi'i dan lainnya menyebutkan; Ibnu Abbas membaca dengan suara keras kemudian berkata, "Aku membacanya dengan keras supaya kalian tahu sunnahnya seperti itu," yaitu agar kalian tahu baca membaca diperintahkan dalam shalat jenazah.

Sementara riwayat yang disebut penulis dari Abu Hurairah dengan tambahan bacaan shalawat untuk Rasulullah ﷺ, ini diriwayatkan Al Baihaqi sanadnya dari selain Ibnu Abbas; yaitu dari Ubadah bin Shamit dan sejumlah sahabat Nabi ﷺ lain. Diriwayatkan dari Abu Umamah bin Sahal ﷺ, ia berkata, "Sunnah dalam shalat jenazah adalah membaca Al Fatihah setelah takbiratul ihram dengan suara lirih, setelah itu takbir sebanyak tiga kali dan salam pada takbir terakhir." HR. An-

Nasa`i dengan sanad sesuai syarat Al Bukhari-Muslim. Abu Umamah ini adalah seorang sahabat Nabi ﷺ Perkataan Asy-Syirazi, "Karena shalat jenazah adalah shalat, karena itu diwajibkan berdiri," perkataan ini mengecualikan thawaf, sujud tilawah dan sujud syukur. Redaksi penulis "Setiap shalat yang di dalamnya dibacakan Al Fatihah," mengecualikan sujud, thawaf dan lainnya.

Redaksi "Daraki," namanya adalah Abdul Aziz bin Abdullah bin Muhammad bin Abdul Aziz, menimba ilmu dari Abu Ishaq Al Marwazi, ia adalah guru bagi Syaikh Abu Hamid Al Isfirayini dan sebagian besar syaikh Baghdad lain. Syaikh Abu Hamid menyatakan, "Aku tidak mengetahui seorang pun yang lebih mendalam ilmunya melebihi ad-Daraki." Ia meninggal dunia pada malam Jum'at, 13 Syawwal 375 Hijriyah dalam usia tujuhpuluh sekian tahun.

Hukum: Membaca Al Fatihah hukumnya wajib dalam shalat jenazah. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini di kalangan kami. Lebih afdhalnya, Al Fatihah dibaca setelah takbir pertama, namun boleh juga jika dibaca setelah takbir lain selain takbir pertama. Demikian secara tegas dinyatakan oleh para ulama madzhab kami, seperti dinukil oleh Al Qadhi Abu Thayyib dan Rauyani dari mereka.

Al Qadhi Abu Thayyib dalam kitabnya, *Al Mujarrad*, Rauyani dan lainnya menyebutkan; Asy-Syafi'i menyatakan dalam *Al Umm*, "Aku menganjurkan, setelah takbir pertama dalam shalat jenazah membaca Al Fatihah." Muzanni meriwayatkan dalam *al-Jami'*, Asy-Syafi'i menyatakan, "Aku menganjurkan untuk membaca Al Fatihah setelah takbir pertama."

Al Qadhi Abu Thayyib menyatakan, ini menunjukkan bahwa membaca Al Qur`an dalam shalat jenazah dianjurkan setelah takbir pertama, hanya saja para ulama madzhab kami menyatakan, hukumnya wajib, tanpanya shalat jenazah tidak sah. Karena itu, inti pernyataan

Imam Asy-Syafi'i harus diartikan demikian, "Aku anjurkan (Al Fatihah) dibaca setelah takbir pertama," dan hukum membacanya wajib, dengan demikian anjuran ini dikembalikan ke tempatnya. Demikian penjelasan Abu Thayyib dan fuqaha lain yang sehaluan. Imam Asy-Syafi'i menyebutkan masalah ini di dua tempat berbeda dalam *Al Umm*. Di tempat pertama pada bagian awal kitab jenazah Asy-Syafi'i menyebutkan seperti yang dinukil oleh Al Qadhi Abu Thayyib dan lainnya. Dan di tempat kedua di akhir kitab jenazah Asy-Syafi'i menyebutkan; kemudian takbir kedua.

Teks ini dan *nash* sebelumnya yang disebutkan dalam *Al Umm* memiliki makna yang bisa ditafsirkan, karena membaca Al Fatihah disyaratkan pada takbir pertama, juga bisa diartikan bahwa afdhalnya Al Fatihah dibaca pada takbir pertama. Hanya saja harus diartikan, bahwa yang dimaksud adalah lebih afdhal Al Fatihah dibaca pada takbir pertama, karena yang diwajibkan dalam shalat jenazah adalah niat, takbir beberapa kali dan membaca Al Fatihah.

Asy-Syafi'i tidak menyebut Al Fatihah dibaca. pada rakaat pertama. Andai ia berpendapat seperti itu, tentu sudah ia sebutkan. *Wallahu a'lam.*

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) sepakat, setelah membaca Al Fatihah dianjurkan membaca amin, sama seperti shalat-shalat lain pada umumnya. Di antara yang menukil kesepakatan ini adalah Al Qadhi Abu Thayyib dalam *At-Ta'liq.* Selanjutnya terkait membaca surah, ada dua pendapat. Penulis sudah menyebut dalil masing-masing dari kedua pendapat ini. Kedua pendapat ini selain disebutkan penulis, juga disebutkan oleh sejumlah fuqaha Irak dan Khurasan. Semuanya sepakat, membaca surah dalam shalat jenazah dianjurkan. Inilah yang dipastikan oleh mayoritas pengarang. Imam Haramain menukil ijma' umat dalam hal ini. Al Qadhi Abu Thayyib menukil ijma' ini dalam *Al Mujarrad*, juga fuqaha lain dari kalangan para ulama madzhab kami secara mutlak.

Pendapat kedua; dianjurkan membaca surah pendek. Pendapat ini, selain didasarkan pada dalil yang telah disebutkan penulis di atas, juga didasarkan pada riwayat Abu Ya'la Al Mushili dalam kitabnya; dinukil dari Musnad Ibnu Abbas dari Thalhah bin Abdullah bin 'Aun, ia berkata, "Aku shalat jenazah di belakang Ibnu Abbas, ia membaca Al Fatihah dan surah, ia membaca dengan suara keras hingga kami dengar. Setelah usai shalat, aku raih bajunya lalu aku tanyakan hal tersebut, ia menjawab, '(Itu) sunnah dan benar'." Sanad riwayat ini *shahih*. *Wallahu a'lam.*

Terkait doa istiftah, ada dua pendapat seperti yang disebutkan dalam matan kitab ini. Keduanya pendapat ini disebutkan oleh beberapa fuqaha saja, termasuk penulis. Selanjutnya mereka sepakat, doa istiftah tidak dibaca dalam shalat jenazah. Artinya, dianjurkan untuk ditinggalkan. Inilah pendapat yang dipastikan oleh mayoritas penulis. Pendapat ini dinukil dari para ulama madzhab kami generasi pertama, seperti yang disampaikan penulis dan lainnya.

Adapun bacaan *ta'awwudz*, ada dua pendapat masyhur dalam hal ini. Menurut pendapat yang *shahih* bagi penulis dan sebagian besar fuqaha Irak; tidak dianjurkan. *Pendapat kedua* dan yang paling *shahih*; dianjurkan. Pendapat ini dikemukakan oleh fuqaha Khurasan dan sebagian fuqaha Irak. Pendapat ini ditetapkan oleh penulis *Al Hawi*, dari kalangan fuqaha Irak. Pendapat ini dibenarkan oleh Imam Haramain, Ghazali, Baghawi, Ar-Rafi'i dan fuqaha Khurasan lain. Juga dipastikan oleh Rauyani dalam *Al Hilyah*. Pendapat ini benar sesuai firman Allah ﷻ, "*Apabila kamu membaca Al Qur'an hendaklah kamu meminta perlindungan kepada Allah dari syaitan yang terkutuk.*" (Qs. An-Nahl: 98) Juga diqiyaskan dengan shalat lain meski shalat jenazah ringkas, tidak diperlama, dengan demikian bacaan *ta'awwudz* sama seperti bacaan amin.

Terkaif bacaan lirih dan keras, para ulama madzhab kami sepakat, bacaan dalam shalat jenazah dibaca lirih selain bacaan Al Qur`an dan doa shalawat untuk Nabi ﷺ Mereka juga sepakat, bacaan takbir dan salam dikeraskan, bacaan shalat jenazah pada siang hari dilirihkan, sementara pada malam hari; ada dua pendapat. Dalil masing-masing sudah disebutkan penulis dalam matan kitab. Menurut pendapat (*pertama*) yang paling *shahih* di kalangan mayoritas para ulama madzhab kami dan dipastikan oleh sejumlah di antara mereka; bacaannya juga dilirihkan, sama seperti bacaan doa.

Kedua; dianjurkan untuk dibaca keras. Pendapat ini disampaikan oleh ad-Daraki, dinyatakan secara tegas oleh Syaikh Abu Hamid Al Isfirayini dan kedua temannya; Mahamili dan Salim Ar-Razi dalam *Al Kifayah*, Bandaniji, Nashr Al Maqdisi dalam dua kitab karyanya; *At-Tahdzib* dan *Al Kafi*, juga dikemukakan Shaidalani. Pendapat ini dibenarkan oleh Al Qadhi Husain dan dianggap bagus oleh Sarkhasi. Pendapat madzhab adalah pendapat pertama. Tidak perlu terpedaya oleh banyaknya kalangan yang berpendapat bacaan shalat jenazah dikeraskan, karena jika dibandingkan dengan kalangan lain, jumlah mereka sedikit.

Teks Imam Asy-Syafi'i dalam *Al Mukhtashar* menyebut bacaan dilirihkan, karena ia mengatakan, "Bacaan Al Qur`an dan doa dilirihkan dan bacaan salam dikeraskan." Demikian *nash* Imam Asy-Syafi'i yang tidak membedakan waktu siang dan malam. Andai shalat jenazah di kedua waktu ini berbeda, pasti sudah disebutkan Imam Asy-Syafi'i. Pendapat ini didasarkan pada hadits Abu Umamah bin Sahal yang telah kami sebut sebelumnya. *Wallahu a'lam.*

8. Asy-Syirazi berkata, "Pada takbir kedua membaca doa shalawat untuk Nabi ﷺ, berdasarkan hadits Ibnu Abbas ؓ yang telah kami sebutkan sebelumnya. Doa shalawat

merupakan salah satu kewajiban shalat jenazah, karena shalat jenazah adalah shalat, maka di dalamnya wajib membaca doa shalawat untuk Rasulullah ﷺ, sama seperti shalat lain."

Penjelasan:

Penulis dan mayoritas para ulama madzhab kami menyatakan, doa shalawat Nabi ﷺ wajib dalam shalat jenazah, tanpanya shalat tidak sah. Doa ini dibaca setelah takbir kedua. Demikian dinyatakan secara tegas oleh Sarkhasi dalam *Al Amali*. Pendapat yang menyebut doa shalawat dalam shalat jenazah wajib ini adalah pendapat masyhur yang dipastikan oleh para ulama madzhab kami di semua jalur riwayat pendapat mereka, kecuali Sarkhasi, karena dalam *Al Amali*, ia meriwayatkan dari Marwazi bahwa doa shalawat dalam shalat jenazah hukumnya sunnah. Yang benar adalah pendapat pertama. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menjelaskan, doa shalawat Nabi ﷺ minimal *allahahumma shalli 'ala Muhammadin* (ya Allah, limpahkanlah kesejahteraan pada Muhammad). Tidak wajib membaca shalawat untuk keluarga Nabi ﷺ menurut pendapat madzhab. Pendapat ini ditetapkan oleh mayoritas para ulama madzhab kami. Ada pendapat lain; wajib membaca doa shalawat untuk keluarga Nabi ﷺ Demikian yang dinukil Imam Ghazali dan lainnya. Muzanni dalam *Al Mukhtashar* menukil dari Asy-Syafi'i; setelah takbir kedua membaca pujian bagi Allah ﷻ dan doa shalawat untuk Nabi ﷺ, berdoa untuk kaum mukminin secara keseluruhan. Berikut penjelasan Al Muzanni;

Terkait doa untuk kaum mukminin, para ulama madzhab kami sepakat menganjurkan hal itu, kecuali pendapat Imam Haramain yang meragukan anjuran ini. Tidak seorang pun mewajibkan doa ini. Terkait bacaan tahmid, fuqaha sepakat tidak wajib. Selanjutnya apakah dianjurkan? Ada tiga riwayat pendapat. Pertama; tidak dianjurkan. Pendapat ini ditetapkan oleh mayoritas dengan alasan; bacaan tahmid

dalam shalat jenazah tidak pada tempatnya. *Pendapat kedua*; dianjurkan. Inilah tekstual pernyataan Imam Asy-Syafi'i, di samping dipastikan oleh Husain, Faurani, Baghawi, Mutawalli dan lainnya. Ketiga; ada dua pendapat pendapat;

Pertama; dianjurkan. Kedua; tidak dianjurkan. Di antara fuqaha yang menyatakan pendapat ini adalah Mawardi, Rauyani, Syasyi dan lainnya. Sementara yang menyatakan pendapat pertama mengingkari penukilan Muzanni, mereka menyatakan, bacaan tahmid dalam shalat jenazah tidak diketahui dari Asy-Syafi'i, *malahan* Muzanni salam dalam menukil. Imam Haramain menyatakan, imam-imam kami sepakat, penukilan Muzanni tidak tepat. Sementara kalangan yang berpendapat bacaan tahmid dalam shalat jenazah dianjurkan menyatakan; Muzanni memang tidak menukil pendapat ini dari Asy-Syafi'i dalam kitab, tapi Muzanni mendengarnya langsung dari Imam Asy-Syafi'I, karena itu tidak masalah jika pendapat ini tidak tertera dalam kitab-kitab Imam Asy-Syafi'i, *toh* Muzanni orang terpercaya, dan riwayat perawi terpercaya bisa diterima. Demikian seluruh jalur riwayat pendapat para ulama madzhab kami.

Pendapat yang paling tepat; bacaan tahmid dianjurkan, seperti yang dinukil Muzanni. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, jika kita nyatakan bacaan tahmid dianjurkan, berarti bacaan ini dibaca lebih dulu, setelah itu doa shalawat Nabi ﷺ, dilanjutkan doa untuk kaum mukminin. Boleh juga jika urutan ini diacak, hanya saja meninggalkan yang lebih afdhal. *Wallahu a'lam.*

Penulis bersandar pada hadits Ibnu Abbas, hadits ini telah dijelaskan sebelumnya. Sebelumnya juga telah disebutkan bahwa bacaan shalawat Nabi ﷺ dalam hadits ini dibilang aneh, padahal Imam Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* meriwayatkan hadits dari Mathraf bin Mazin dari Ma'mar dari Zuhri yang secara tegas menyebut doa shalawat Nabi ﷺ,

sayangnya hadits ini juga *dha'if.* Ibnu Abi Hatim berkata, "Ibnu Ma'in ﷺ berkata, "Mathraf bin Mazin pendusta'."

9. Asy-Syirazi berkata, "Selanjutnya berdoa untuk mayit pada takbir kedua berdasarkan riwayat Abu Qatadah, ia berkata, "Rasulullah ﷺ menshalati jenazah, aku dengar beliau mengucapkan,

اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِحَيِّنَا وَمَيِّتِنَا وَشَاهِدِنَا وَغَائِبِنَا وَصَغِيرِنَا وَكَبِيرِنَا وَذَكَرِنَا وَأُنْثَانَا.

'Ya Allah, ampunilah yang masih hidup dan yang sudah meninggal di antara kami, yang hadir dan yang tidak hadir di antara kami, yang kecil maupun yang besar di antara kami, lelaki maupun wanita di antara kami.'

Sebagian riwayat menyebutkan,

اللَّهُمَّ مَنْ أَحْيَيْتَهُ مِنَّا فَأَحْيِهِ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ تَوَفَّيْتَهُ مِنَّا فَتَوَفَّهُ عَلَى الْإِسْلَامِ وَالْإِيْمَانِ

'Ya Allah, siapapun yang Kau hidupkan di antara kami, hidupkan dia di atas Islam, dan siapapun yang Kau matikan di antara kami, matikanlah dia di atas islam dan iman.'

Doa untuk mayit adalah salah satu kewajiban shalat jenazah, sebab yang dimaksudkan dari shalat jenazah adalah mendoakan si mayit, karena itu tidak boleh meninggalkan intinya. Batas minimal doa untuk mayit adalah melafalkan kata-kata yang bisa disebut doa.

Sunnahnya adalah membaca doa yang disebutkan dalam riwayat Abu Qatadah dan disebutkan Imam Asy-Syafi'i ﷺ, yaitu, 'Ya Allah, ini hamba-Mu, putra hamba-Mu, ia telah keluar dari sejuknya udara dan lapangnya dunia - padahal orang-orang terkasih dan yang ia cintai berada di sana- menuju gelapnya kubur dan apapun yang ia temui saat ini. Ia bersaksi bahwa tiada ilah yang berhak disembah selain-Mu, Muhammad adalah hamba dan utusan-Mu, dan Engkau lebih mengetahuinya. Ya Allah, ia kini singgah di tempat-Mu, dan Engkau adalah sebaik-baik yang disinggahi. Ia kini sangat mengharapkan rahmat-Mu, Engkau pula tidak perlu untuk menyiksa-Nya, kami datang dengan maksud sebagai syafaat baginya. Ya Allah, jika ia orang yang berbuat baik, tambahkan kembaikannya dan jika pelaku keburukan, maafkanlah dia. Temuilah dia dengan rahmat-Mu, jagalah dia dari siksa-Mu hingga Kau bangkitkan dia di surga-Mu, wahai Yang Maha Pemurah di antara semua pemurah.'

Juga boleh dengan doa apa saja, sebab banyak doa-doa beragam diriwayatkan dari Rasulullah ﷺ, ini menunjukkan semua doa boleh dibaca'."

Penjelasan:

Teks-*nash* Imam Asy-Syafi'i dan para ulama madzhab kami sepakat; doa dalam shalat jenazah wajib dan salah satu rukun shalat jenazah. Minimal doa diucapkan dengan kata-kata yang bisa disebut doa. Lantas apakah doa harus dikhususkan pada si mayit? Ada dua pendapat dalam hal ini, keduanya disampaikan Imam Haramain dan lainnya;

Pertama; tidak disyaratkan, tapi cukup doa untuk kaum mukminin secara keseluruhan, si mayit sudah termasuk di dalamnya.

Pendapat ini disampaikan Imam Haramain dari ayahnya, Syaikh Abu Hamid Al Juwaini.

Kedua (pendapat ini *shahih*, dipastikan oleh penulis dan mayoritas fuqaha, dinukil oleh Imam Haramain dari tekstual pernyataan para imam); wajib mengkhususkan doa bagi si mayit, tidak cukup doa untuk kaum mukminin secara keseluruhan. Doa yang harus diucapkan adalah, "Ya Allah, ampunilah dia, rahmatilah dia," dan semacamnya. Pendapat ini didasarkan pada hadits Abu Hurairah ؓ, Rasulullah ﷺ bersabda,

إِذَا صَلَّيْتُمْ عَلَى الْمَيِّتِ فَأَخْلِصُوا لَهُ الدُّعَاءَ.

"*Apabila kalian menshalati mayit, doa untuknya dengan tulus hati.*" HR. Abu Daud dan Ibnu Majah.

Tempat doa ini adalah pada takbir ketiga. Hukumnya wajib, tidak sah jika diucapkan pada takbir lain. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Hanya saja tidak ada dalil jelas yang mengkhususkan doa untuk mayit pada takbir ketiga. Fuqaha sepakat, tidak ada doa tertentu yang harus dibaca.

Adapun doa yang paling utama, terdapat sejumlah hadits mengenai hal itu, di antaranya hadits Auf bin Malik ؓ, ia berkata,

صَلَّى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى جَنَازَةٍ فَحَفِظْتُ مِنْ دُعَائِهِ وَهُوَ يَقُولُ: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَهُ، وَارْحَمْهُ، وَعَافِهِ، وَاعْفُ عَنْهُ، وَأَكْرِمْ نُزُلَهُ، وَوَسِّعْ مُدْخَلَهُ، وَاغْسِلْهُ بِالْمَاءِ وَالثَّلْجِ وَالْبَرَدِ وَنَقِّهِ مِنَ الْخَطَايَا كَمَا نَقَّيْتَ الثَّوْبَ الْأَبْيَضَ مِنَ الدَّنَسِ، وَأَبْدِلْهُ دَارًا خَيْرًا مِنْ دَارِهِ وَأَهْلًا خَيْرًا مِنْ أَهْلِهِ وَزَوْجًا خَيْرًا مِنْ زَوْجِهِ، وَأَدْخِلْهُ الْجَنَّةَ وَأَعِذْهُ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ أَوْ مِنْ عَذَابِ النَّارِ، قَالَ: حَتَّى تَمَنَّيْتُ أَنْ أَكُونَ أَنَا ذَلِكَ الْمَيِّتَ.

"Rasulullah ﷺ menshalati jenazah, aku hafal doa yang beliau ucapkan, beliau mengucapkan, 'Ya Allah, ampuni dan rahmatilah dia, lindungilah dia, maafkanlah dia, berilah dia jamuan dengan mulia, lapangkan makamnya, basuhlah dia dengan air, salju dan es, bersihkan dari kesalahan-kesalahannya seperti Engkau membersihkan baju putih dari kotoran, gantikan rumah yang lebih baik dari rumahnya, keluarga yang lebih baik dari keluarganya, istri yang lebih baik dari istrinya, masukkanlah dia ke surga, lindungilah dia dari siksa kubur dan siksa neraka,' hingga aku berharap aku-lah si mayit itu karena doa Rasulullah ﷺ'." HR. Muslim dalam kitab shahihnya.

Riwayat Muslim lain menambahkan; "*Lindungilah dia dari fitnah kubur dan azab kubur,*" dan seterusnya.

Diriwayatkan dari Abu Hurairah ﷺ, ia berkata, "Rasulullah ﷺ menshalati jenazah, beliau membaca,

اللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِحَيِّنَا وَمَيِّتِنَا وَشَاهِدِنَا وَغَائِبِنَا وَصَغِيرِنَا وَكَبِيرِنَا وَذَكَرِنَا وَأُنْثَانَا، اللّٰهُمَّ مَنْ أَحْيَيْتَهُ مِنَّا فَأَحْيِهِ عَلَى الْإِيمَانِ، وَمَنْ تَوَفَّيْتَهُ مِنَّا فَتَوَفَّهُ عَلَى الْإِسْلَامِ وَالْإِيْمَانِ.

'Ya Allah, ampunilah yang masih hidup dan yang sudah meninggal di antara kami, yang hadir dan yang tidak hadir di antara kami, yang kecil maupun yang besar di antara kami, lelaki maupun wanita di antara kami. Ya Allah, siapapun yang Kau hidupkan di antara kami, hidupkan dia di atas Islam, dan siapapun yang Kau matikan di antara kami, matikanlah dia di atas islam dan iman'." HR. Ahmad bin Hanbal, Abu Daud, At-Tirmidzi, Ibnu Majah, Hakim dan lainnya.

Hakim berkata, "Hadits ini *shahih*, sesuai syarat Al Bukhari-Muslim." Hadits dengan matan di atas adalah riwayat sebagian besar mereka. Riwayat Abu Daud menyebutkan; "*Maka hidupkanlah dia di*

atas iman," "Maka matikanlah dia di atas islam," kebalikan riwayat jumhur.

Riwayat dalam *Al Muhadzdzab* menyebutkan; "*Maka hidupkan dia di atas Islam," "Maka matikanlah dia di atas Islam,"* sama-sama menyebut islam pada keduanya. Ini salah tulis. At-Tirmidzi juga meriwayatkan dari Abu Ibrahim al-Asyhali dari ayahnya, dari Nabi ﷺ Ayahnya adalah seorang sahabat. Imam Ahmad, Al Baihaqi dan lainnya juga meriwayatkan dari Abu Qatadah, seperti yang diriwayatkan Abu Hurairah.

Riwayat yang disebutkan dalam matan kitab *Al Muhadzdzab* ini sanadnya *dha'if.* At-Tirmidzi berkata, "Aku mendengar Al Bukhari ﷺ berkata, "Riwayat paling *shahih* adalah '*Ya Allah, ampunilah yang masih hidup dan yang sudah mati di antara kami,*' yaitu riwayat al-Asybali dari ayahnya. Al Bukhari juga berkata, "Dan riwayat paling *shahih* dalam hal ini adalah hadits Auf bin Malik.' At-Tirmidzi menyebut riwayat ini secara singkat'." Al Baihaqi meriwayatkan dari At-Tirmidzi dari Al Bukhari ﷺ, ia berkata, "Hadits Abu Hurairah, Aisyah dan Abu Qatadah tentang masalah ini tidak terjaga. Hadits paling *shahih* untuk masalah ini adalah hadits Auf bin Malik."

Diriwayatkan dari Watsilah bin Asqa' ﷺ, ia berkata,

صَلَّى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَأَسْمَعُهُ يَقُولُ: اللَّهُمَّ إِنَّ فُلَانَ بْنَ فُلَانٍ فِي ذِمَّتِكَ وَحَبْلِ جِوَارِكَ فَقِهِ مِنْ فِتْنَةِ الْقَبْرِ، وَعَذَابِ النَّارِ وَأَنْتَ أَهْلُ الْوَفَاءِ وَالْحَقِّ، فَاغْفِرْ لَهُ وَارْحَمْهُ إِنَّكَ أَنْتَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ.

"Rasulullah ﷺ menshalati jenazah seorang muslim, aku mendengar beliau mengucapkan, 'Ya Allah, sungguh si fulan bin fulan berada dalam tanggungan-Mu, ia telah menempat di dekat-Mu, maka

lindungilah dia dari fitnah kubur dan siksa neraka. Engkau selalu menepati janji dan layak dipuji, maka ampuni dan rahmatilah dia, sungguh Engkau 'Maha Pengampun, Maha Penyayang'." HR. Abu Daud dan Ibnu Majah.

Diriwayatkan dari Abu Hurairah ﷺ, dari Nabi ﷺ tentang doa shalat jenazah,

اللَّهُمَّ أَنْتَ رَبُّهَا وَأَنْتَ خَلَقْتَهَا، وَأَنْتَ هَدَيْتَهَا لِلْإِسْلَامِ وَأَنْتَ قَبَضْتَ رُوحَهَا، وَأَنْتَ أَعْلَمُ بِسِرِّهَا وَعَلَانِيَتِهَا جِئْنَاكَ شُفَعَاءَ فَاغْفِرْ لَهُ.

"Ya Allah, Engkau Rabb dia, Engkau yang menciptakannya, Engkau yang memberinya petunjuk menuju Islam, Engkau yang mencabut nyawanya, Engkau Maha mengetahui rahasia dan nyatanya, kami datang sebagai pembela, maka ampunilah dia." HR. Abu Daud. Ini potongan dari hadits tentang doa untuk mayit.

Al Baihaqi, Mutawalli dan kalangan para ulama madzhab kami lainnya menuturkan, Imam Asy-Syafi'i mencuplik sejumlah hadits terkait doa untuk mayit, ia riwayatkan dan ia anjurkan agar dibaca. Doa-doa ini disebutkan imam Asy-Syafi'i dalam *Mukhtashar Al Muzanni*, disebutkan penulis di atas dan juga dalam *At-Tanbih*. Seluruh para ulama madzhab kami menyatakan, doa untuk mayit adalah; "Ya Allah, ini hamba-Mu, putra hamba-Mu, ia telah keluar meninggalkan sejuknya udara dan lapangnya dunia -padahal orang-orang terkasih dan yang ia cintai berada di sana- menuju gelapnya kubur dan apapun yang ia temui saat ini. Ia bersaksi bahwa tiada ilah yang berhak disembah selain-Mu, Muhammad adalah hamba dan utusan-Mu, dan Engkau lebih mengetahuinya. Ya Allah, ia kini singgah di tempat-Mu, dan Engkau adalah sebaik-baik yang disinggahi. Ia kini sangat mengharapkan rahmat-Mu, Engkau pula tidak perlu untuk menyiksa-Nya, kami datang dengan maksud sebagai syafaat baginya. Ya Allah, jika ia orang yang berbuat baik, tambahkan kebaikannya dan jika pelaku keburukan, maafkanlah dia. Temuilah dia

dengan rahmat dan ridha-Mu; jagalah dia dari siksa-Mu, lapangkan kuburnya, luaskanlah bumi dari kedua pendapatnya, temuilah dia dengan rahmat-Mu, hindarkan dia dari siksa-Mu, hingga Kau bangkitkan dia di surga-Mu, wahai Yang Maha Pemurah di antara semua pemurah'."

Abu Abdullah Az-Zuhri meriwayatkan dari para ulama madzhab kami generasi pertama dalam kitabnya, *Al Kafi*, juga dari fuqaha lain di antara para ulama madzhab kami; jika jenazahnya wanita, doanya adalah, "Ya Allah, ini adalah hamba wanita-Mu," dan seterusnya. Andai doa ini dibaca dengan maksud ditujukan untuk seseorang tertentu, hukumnya boleh. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menjelaskan, jika mayitnya anak-anak entah lelaki atau perempuan, cukup membaca doa,

اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِحَيِّنَا وَمَيِّتِنَا وَشَاهِدِنَا وَغَائِبِنَا وَصَغِيرِنَا وَكَبِيرِنَا وَذَكَرِنَا وَأُنْثَانَا.

"*Ya Allah, ampunilah yang masih hidup dan yang sudah meninggal di antara kami, yang hadir dan yang tidak hadir di antara kami, yang kecil maupun yang besar di antara kami, lelaki maupun wanita di antara kami.*"

Bisa juga ditambahkan, "Ya Allah, jadikanlah dia pendahulu dan simpanan bagi kedua orang tuanya, jadikanlah dia sebagai nasehat, pelajaran dan pembela bagi keduanya, beratkan timbangan amal keduanya dengannya, tuangkan kesabaran di hati keduanya, jangan Kau fitnah keduanya sepeninggalnya, jangan pula Kau halangi keduanya untuk mendapatkan pahalanya." *Wallahu a'lam.*

Penjelasan Kosa Redaksi Sulit

خَرَجَ مِنْ رَوْحِ الدُّنْيَا "keluar dari ruh dunia". *rauh* menurut para ahli bahasa adalah angin sejuk. Redaksi "dan apapun yang ia temui di sana,"

maksud sesuatu yang ditemui dalam kubur adalah dua malaikat yang menghampiri si mayit, yaitu Munkar dan Nakir. Redaksi "Karena ia bersaksi bahwa tiada ilah yang berhak disembah selain-Mu," dijelaskan oleh penulis *Al Bayan*, artinya kami berdoa kepada-Mu tidak lain karena dia dulu bersaksi dua kalimat syahadat. Redaksi "kami datang dengan maksud sebagai syafaat baginya," Al Azhari ﷺ menjelaskan, *syafa'* menurut asal artinya tambahan, dengan doa itu seolah-olah mereka meminta agar Allah ﷻ menambah rahmat-Nya kepada si mayit karena tauhid dan amalan yang pernah ia kerjakan. *Wallahu a'lam.*

10. Asy-Syirazi berkata, "Imam Asy-Syafi'i menyebutkan dalam *Al Umm*; selanjutnya takbir keempat kemudian salam. Sementara dalam *Al Buwaithi*, Asy-Syafi'i menyebutkan; doanya adalah 'Ya Allah, jangan Kau halangi kami untuk mendapatkan pahalanya, jangan pula Kau timpakan fitnah kepada kami sepeninggalnya.' Salam dalam shalat jenazah sama seperti salam dalam shalat lain berdasarkan riwayat dari Abdullah ﷺ, ia berkata, "Aku melihat tiga hal, semuanya dikerjakan Rasulullah ﷺ namun ditinggalkan banyak orang. Pertama; salam dalam shalat jenazah seperti salam dalam shalat lain.' Salam hukumnya wajib, karena shalat jenazah adalah shalat di mana takbiratul ihram wajib di dalamnya, dengan demikian keluar dari shalat ini hukumnya wajib dengan salam, sama seperti shalat lain. Selanjutnya apakah salam dalam shalat ini sekali saja ataukah dua kali seperti shalat lain? terdapat perbedaan pendapat seperti perbedaan pendapat tentang salam dalam shalat."

Penjelasan:

Hadits Abdullah bin Mas'ud diriwayatkan oleh Al Baihaqi dengan sanad bagus. Redaksi لَا تُحْرِمْنَا أَجْرَهُ "jangan engkau halangi pahalanya" *tahrim* dan *tuhrim*, ada dua dialek, yang lebih fasih adalah *tahrim*. *Haramahu* dan *ahramahu*, keduanya sama-sama fasih. Redaksi penulis "karena shalat jenazah adalah shalat di mana takbiratul ihram wajib di dalamnya, dengan demikian keluar dari shalat ini hukumnya wajib dengan salam. Selanjutnya apakah salam dalam shalat ini sekali saja ataukah dua kali seperti shalat lain?" mengecualikan thawaf, karena thawaf juga disebut shalat meski tidak memerlukan takbiratul ihram.

Hukum: Pada bagian ini terdapat dua masalah;

Pertama; Asy-Syafi'i memiliki dua pernyataan terkait doa untuk mayit yang disebutkan setelah takbir keempat. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) sepakat, doa pada takbir ini tidak wajib. Mayoritas para ulama madzhab kami melalui seluruh jalur riwayat pendapat menganjurkan doa pada takbir keempat.

Ar-Rafi'i meriwayatkan dua jalur riwayat terkait anjuran ini. Pendapat madzhab menganjurkannya. Kedua; ada dua pendapat. Pertama dan yang paling *shahih*; dianjurkan. Kedua; boleh memilih antara membaca doa untuk mayit atau tidak. pendapat yang benar adalah dianjurkan. Penulis *Al Bayan* menjelaskan, para ulama madzhab kami menyatakan, kedua *nash* Asy-Syafi'i ini bukanlah dua pendapat, juga bukan perbedaan kondisi, namun Asy-Syafi'i di satu tempat menganjurkan, dan di tempat lain tidak menyebut anjuran ini. Penjelasan serupa juga disampaikan oleh Al Qadhi Abu Thayyib, Abu Shibagh dan fuqaha lain. Jika kita katakan doa untuk mayit dianjurkan, tidak ada doa tertentu yang wajib dibaca untuk mayit, hanya saja dianjurkan untuk membaca doa yang dinukil *Al Buwaithi* ini, "*Ya Allah, jangan Kau halangi kami untuk mendapatkan pahalanya, jangan pula*

Kau timpakan fitnah kepada kami sepeninggalnya." Demikian penuturan Asy-Syafi'i dalam *Al Buwaithi,* juga disebutkan oleh mayoritas para ulama madzhab kami. Mahamili dalam *At-Tajrid,* penulis dalam *At-Tanbih,* dan lainnya menambahkan; *"Ampunilah kami, juga dia."*

Penulis *Al Hawi* menyebutkan, Abu Ali bin Abu Hurairah meriwayatkan bahwa fuqaha generasi pertama di kalangan ulama madzhab Syafi'i kami mengucapkan doa setelah takbir keempat; "Ya Allah, berilah kami kebaikan di dunia, kebaikan di akhirat, dan jagalah kami dengan rahmat-Mu dari siksa neraka." Doa ini bukan diriwayatkan dari Imam Asy-Syafi'i. Jika doa ini diucapkan, tidak apa-apa *malah* bagus. Dalilnya adalah Abdullah bin Abi Aufa ﷺ menshalati jenazah salah seorang putrinya, setelah takbir keempat ia memohonkan ampunan dan berdoa untuknya, setelah itu ia berkata, "Seperti inilah (shalat jenazah) yang dilakukan Rasulullah ﷺ" riwayat lain menyebutkan; Abdullah bin Abi Aufa takbir sebanyak empat kali, setelah itu ia diam sesaat hingga kami mengira akan takbir lagi untuk kali kelima, setelah itu salam ke kanan dan ke kiri, setelah usai, kami sampaikan hal itu kepadanya, ia pun menjelaskan, "Sungguh, aku tidak menambahi kalian sedikit pun (dari tata cara shalat jenazah) yang pernah aku lihat dari Rasulullah ﷺ," atau, "Seperti itulah (tata cara shalat jenazah) yang pernah dilakukan Rasulullah ﷺ" HR. Hakim dalam *Al Mustadrak* dan Al Baihaqi, Hakim berkata, "Hadits ini *shahih."*

Masalah kedua; salam merupakan salah satu rukun shalat jenazah, tanpanya shalat jenazah tidak sah menurut kami, seperti yang disebutkan penulis, juga berdasarkan hadits Abdullah bin Abi Aufa yang kami sebutkan dalam masalah pertama, dikuatkan sabda Nabi ﷺ, *"Shalatlah seperti kalian melihat (caraku) shalat."*

Terkait tata cara salam, ada dua *nash* Asy-Syafi'i. Menurut *nash* yang masyhur; dianjurkan salam dua kali. Al-Faurani menyatakan, itulah *nash* Asy-Syafi'i dalam *al Jami' Al Kabir.* Sementara dalam *Al Umm,*

Asy-Syafi'i menyatakan, salam satu kali. Dua kali salam dimulai dengan menoleh ke kanan, setelah itu ke kiri dengan memutarkan kepala. Demikian *nash* Asy-Syafi'i. Pendapat lain menyebut, salam ke kanan kemudian ke depan. Inilah yang lebih masyhur. Imam Haramain menyatakan, perbedaan pendapat tentang tata cara salam ini juga berlaku untuk salam shalat-shalat pada umumnya, jika kita katakan cukup satu kali salam saja. Demikian dua *nash* imam Asy-Syafi'i. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) dalam hal ini memiliki dua pendapat ulama madzhab Syafi'i;

Pertama; pendapat penulis, fuqaha Irak, dan sebagian fuqaha Khurasan; salam dalam shalat jenazah sama seperti salam dalam shalat lain pada umumnya. Dengan demikian ada tiga pendapat. Menurut pendapat yang paling *shahih*; dianjurkan dua kali salam.

Kedua; satu kali salam. Ketiga; jika jamaahnya sedikit dan masjidnya kecil, salam satu kali saja, sementara jika jamaahnya banyak dan masjidnya luas, salam dua kali. Riwayat pendapat kedua (diriwayatkan Imam Haramain dan sejumlah fuqaha Khurasan); salam dalam shalat jenazah sama seperti salam dalam shalat lain. Jika kita katakan hanya satu kali salam, berarti dalam shalat jenazah lebih utama satu kali salam saja. Jika tidak seperti itu, berarti ada dua pendapat. Pendapat yang paling *shahih*; dua kali salam. Jalur pendapat ini lebih *shahih*, sebab hanya satu kali salam saja adalah pendapat lama Imam Asy-Syafi'i, sementara pendapat baru Asy-Syafi'i terkait tata cara salam dalam shalat jenazah tertera dalam *Al Imla`* yang tergolong kitab-kitab berhaluan pendapat baru. Jika kita katakan hanya satu kali salam saja, maka ada dua pendapat. Keduanya diriwayatkan oleh Syaikh Abu Ali As-Sanji dan Imam Haramain. Inilah yang dipastikan oleh jumhur. Saat salam mengucapkan "*Assalamu'alaikum warahmatullah,*" sama seperti shalat lain.

Kedua; dianjurkan hanya sebatas salam saja, sebab shalat jenazah pada dasarnya dipersingkat. Andai mengucapkan salam "*Assalamu'alaika,*" bukan "*Assalamu'alaikum,*" menurut madzhab tidak sah. Inilah yang dipastikan oleh jumhur fuqaha, sama seperti shalat lain. Imam Haramain meriwayatkan ketidakpastian terkait sah- tidaknya salam dengan menggunakan kata ganti tunggal; "*Assalamu'alaika.*" Pendapat madzhab dalam hal salam; salam diucapkan seperti salam dalam shalat pada umumnya. *Wallahu a'lam.*

11. Asy-Syirazi berkata, "Jika ada makmum menjumpai imam –yang sudah mengerjakan sebagian shalat jenazah- ia bertakbir dan memulai shalat bersama imam, berdasarkan sabda Nabi ﷺ,

مَا أَدْرَكْتُمْ فَصَلُّوا وَمَا فَاتَكُمْ فَأَتِمُّوا

"Apa yang kalian temui (dari bagian shalat), kerjakanlah dan apa yang tertinggal, sempurnakanlah.' **Selanjutnya membaca sesuai urutan shalat, bukan mengikuti bacaan imam, sebab si makmum dimungkinkan masih bisa membaca sesuai urutan shalat, namun begitu tetap harus mengikuti imam. Setelah imam salam, si makmum meneruskan takbir-takbir yang tertinggal secara beruntun tanpa berdoa menurut salah satu dari dua pendapat, sebab jenazah sudah diangkat sebelum si makmum menyelesaikan shalat, sehingga tidak ada manfaatnya mendoakan si mayit karena sudah tidak ada dan dibawa ke makam. Sementara menurut pendapat kedua; si makmum berdoa untuk mayit, setelah itu takbir dan salam, sebab tidak adanya mayit tidak menghalangi si makmum untuk meneruskan shalat'."**

Penjelasan:

Hadits ini *shahih*, diriwayatkan Al Bukhari dan Muslim, sudah dijelaskan sebelumnya dalam bab shalat jamaah. Redaksi نسقا artinya secara berselang tanpa berdoa di antara takbir-takbir tersebut. Redaksi "si makmum langsung bertakbir," maksudnya langsung memulai shalat jenazah saat itu juga, tanpa perlu menantikan takbir imam berikutnya, berbeda dengan pandangan Abu Hanifah dan fuqaha lain yang sependapat; si makmum menunggu imam takbir berikutnya. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menjelaskan, apabila makmum masbuq mendapati imam tengah shalat jenazah, ia langsung takbir pada saat itu juga tanpa perlu menunggu imam takbir berikutnya, tidak seperti pendapat Abu Hanifah dan fuqaha lain yang sependapat; si makmum menunggu imam takbir berikutnya, berdasarkan hadits yang telah disebut sebelumnya, juga diqiyaskan dengan shalat lain.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menjelaskan, setelah takbir, si makmum langsung membaca Al Fatihah, selanjutnya meneruskan shalat sesuai urutan shalatnya, bukan mengikuti bacaan imam, seperti yang disebutkan penulis. Andai imam takbir kedua setelah makmum usai takbir pertama, si makmum langsung takbir kedua bersama imam, dan bacaan takbir pertama gugur, sama seperti jika imam rukuk saat shalat lain setelah makmum masbuq takbiratul ihram, saat itu si makmum langsung rukuk bersama imam.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menjelaskan, si makmum tersebut mendapatkan dua takbir sekaligus. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini, seperti halnya makmum masbuq mendapatkan rakaat saat menjumpai imam tengah rukuk kemudian ia langsung rukuk. Misalkan imam takbir kedua sementara makmum masbuq tengah membaca Al Fatihah, apakah si makmum menghentikan bacaan dan mengikuti imam takbir kedua, sehingga ia mendapatkan dua takbir, ataukah harus meneruskan Al Fatihah hingga usai? Dalam hal ini ada

dua jalur riwayat. Menurut riwayat paling *shahih* dan dipastikan oleh sebagian besar fuqaha, dan di antara yang menyatakan riwayat ini secara tegas adalah Faurani, Bandaniji, Ibnu Shibagh, Mutawalli, penulis *Al 'Uddah*, penulis *al-Mustadzhiri* dan *Al Bayan*, Ar-Rafi'i dan fuqaha lain; ada dua pendapat; *pertama*; si makmum meneruskan Al Fatihah hingga usai. Pendapat ini ditetapkan oleh Imam Ghazali dalam *al-Wajiz*. Hanya saja pendapat ini syadz, tertolak dan tidak diterima. Pendapat paling *shahih*; si makmum menghentikan bacaan Al Fatihah dan mengikuti imam. Ia mendapatkan dua takbir karena adanya uzur.

Riwayat kedua; si makmum menghentikan bacaan dan mengikuti imam. Pendapat ini ditetapkan oleh Mawardi, Al Qadhi Husain, Sarkhasi dan lainnya. Jika kita katakan sesuai pandangan madzhab, yaitu si makmum menghentikan bacaan Al Fatihah kemudian takbir ke dua bersama imam dan mendapatkan dua takbir seperti yang telah kami sebutkan sebelumnya, apakah yang bersangkutan setelah takbir kedua cukup membaca doa shalawat untuk Nabi ﷺ serta bacaan yang terkait dengan takbir kedua? Ataukah harus meneruskan bacaan Al Fatihah juga? Dalam hal ini ada dua kemungkinan pendapat, keduanya disebutkan oleh penulis *Asy-Syamil*. Pendapat paling *shahih* sesuai pandangan jumhur fuqaha; si makmum cukup membaca doa shalawat untuk Nabi ﷺ saja dan Al Fatihahnya gugur, seperti halnya pada shalat lain. *Wallahu a'lam*.

Ketika Imam salam sementara si makmum masih belum menyelesaikan beberapa takbir, ia harus menuntaskan takbir-takbir tersebut setelah imam salam, tidak sah shalatnya jika tidak dituntaskan. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. pertanyaannya, apakah cukup takbir saja secara berselang tanpa membaca doa, ataukah harus membaca doa? Doa yang disyariatkan bagi imam, orang yang shalat sendirian dan makmum yang sesuai dengan urutan doa, terkait hal ini ada dua pendapat seperti disebutkan penulis. Menurut pendapat paling *shahih*; si makmum membaca shalawat untuk Nabi ﷺ, zikir dan doa,

seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya. Di antara fuqaha yang menguatkan pendapat ini adalah Baghawi, Mutawali, Ruyani dalam *Al Hilyah*, Ar-Rafi'i dalam dua kitabnya, *asy-Syarh* dan *Al Mujarrad*, juga fuqaha lain. Darimi memastikan pendapat ini dalam *Al Istidzkar*. Penulis memastikan dalam *At-Tanbih*; takbir-takbir dilakukan secara berselang tanpa doa. Imam Asy-Syafi'i ﷺ mengisyaratkan memperkuat pendapat ini dalam *Al Buwaithi*, karena ia menyatakan, "Si makmum harus mengqadha takbir yang tertinggal secara berselang tanpa membaca doa, setelah itu salam. Pendapat lain menyebutkan, si makmum membaca doa untuk si mayit di antaranya." Demikian pernyataan Asy-Syafi'I yang aku nukil dari *Al Buwaithi*, demikian juga yang dinukil oleh Al Qadhi Abu Thayyib dari pernyataan Asy-Syafi'i dalam *Al Buwaithi*.

Abu Thayyib menjelaskan dalam *Al Mujarrad*; para ulama madzhab kami menyatakan, si makmum meneruskan takbir-takbir yang terlewat secara berselang. Aku (Abu Thayyib) membaca dalam *Al Buwaithi*; Asy-Syafi'i menyatakan, si makmum mengganti takbir-takbir yang terlewat secara berselang tanpa doa, setelah itu salam. Pendapat lain menyebutkan, si makmum membaca doa untuk si mayit di antaranya. Secara zhahir, dalam masalah ini ada dua pendapat. Demikian penjelasan Al Qadhi Abu Thayyib. Ada dua pendapat terkait kewajiban membaca doa dalam shalat jenazah. Pertama; wajib, tidak sah shalat jenazah tanpa doa. Kedua; tidak wajib. Pendapat ini dinyatakan secara tegas oleh penulis Al Bayan.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) ﷺ menyatakan, dianjurkan agar jenazah tidak diangkat terlebih dahulu hingga para makmum masbuq menyelesaikan shalat. Jika jenazah diangkat sementara para makmum masbuq belum menyelesaikan shalat, shalat mereka tidak batal. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini, mereka harus menyelesaikan shalat hingga usai meski jenazah dipindah dari arah kiblat, lain soal jika jenazah dipindah dari arah kiblat saat shalat baru dimulai. *Wallahu a'lam*.

Misalkan makmum *muqtadi* (mengikuti imam sejak awal) terlambat hingga tidak takbir kedua dan ketiga hingga imam takbir keempat tanpa adanya uzur, shalatnya batal. Demikian dinyatakan secara tegas oleh Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini, Imam Haramain, Ghazali dan fuqaha Khurasan lain. Mereka beralasan, karena si makmum dalam shalat ini tidak terlihat mengikuti imam selain harus mengikuti takbir-takbir imam, sehingga ia sama seperti makmum yang tertinggal satu rakaat padahal mengikuti imam sejak awal.

Pendapat Ulama Tentang Tata Cara Shalat Jenazah

Sebelumnya telah kami sebutkan perbedaan pendapat ulama tentang bilangan takbir dan mengangkat tangan saat takbir, juga telah disebutkan sebelumnya perbedaan pendapat para ulama madzhab kami tentang doa istiftah, *ta'awwudz* dan membaca surah, madzhab kami; wajib membaca Al Fatihah. Pendapat ini dikemukakan oleh Ahmad, Ishaq, dan Daud. pendapat ini diriwayatkan Ibnu Al Mundzir dari Abdullah bin Mas'ud, Ibnu Abbas, Ibnu Zubair dan Ubaid bin Umair.

Diriwayatkan dari Sa'id bin Musayyib, Thawus, Ahta`, Ibnu Sirin, Ibnu Jubair, Sya'bi, Mujahid, Hammad, Malik, Tsauri, Abu Hanifah dan kalangan rasionalis; tidak wajib. Pendapat ini diriwayatkan dari Ibnu Umar dan Abu Hurairah ﷺ. Diriwayatkan dari Hasan bin Ali ﷺ, ia berkata, "Al Faatihah dibaca tiga kali dalam shalat jenazah." Pendapat ini juga diriwayatkan dari Ibnu Sirin dan Syahr bin Hausyab.

Hasan Al Bashri ﷺ berkata, "Bacalah Al Fatihah setiap kali takbir." Diriwayatkan dari Miswar bin Makhramah; pada takbir pertama, ia membaca Al Fatihah dan surah dengan suara keras. Ibnu Al Mundzir ﷺ berkata, "Menurut aku, Al Fatihah dibaca setelah takbir pertama." Demikian pendapat mereka.

Dalil kami adalah hadits Ibnu Abbas sebelumnya yang tertera dalam *Shahih* Al Bukhari. Terkait makmum masbuq yang tertinggal

sebagian takbir, telah disebutkan sebelumnya, madzhab kami; si makmum harus mengganti takbir-takbir yang ketinggalan setelah imam salam. Pendapat ini diriwayatkan Ibnu Al Mundzir dari Ibnu Musayyib, Atha`, Ibnu Sirin, Nakha'i, Zuhri, Qatadah, Malik, Tsauri, Abu Hanifah, Ahmad dan Ishaq. Ibnu Al Mundzir menyatakan, "Inilah pendapat yang aku anut." Diriwayatkan dari Ibnu Umar, ia tidak mengganti takbir-takbir yang tertinggal. Pendapat ini dianut al-Hasan Al Bashri, Ayyub dan Al Auza'i. Al Abdari meriwayatkan pendapat ini dari Rabi'ah. Inilah riwayat paling *shahih* dari Ahmad ﷺ

Untuk makmum masbuq yang menjumpai sebagian shalat imam, telah disebutkan sebelumnya, madzhab kami; si makmum langsung takbir saat itu juga, tanpa menanti imam takbir berikutnya. Pendapat ini dianut oleh Al Auza'i dan Abu Yusuf. Inilah riwayat yang *shahih* dari Ahmad dan Malik. Pendapat ini dianut oleh Ibnu Al Mundzir. Sementara Abu Hanifah berpendapat; si makmum menunggu imam takbir berikutnya, setelah itu takbir bersama imam. Pendapat ini diriwayatkan Ibnu Al Mundzir dari Harits bin Yazid, Malik, Tsauri, Abu Hanifah, Muhammad bin Hasan dan Ishaq.

Terkait salam, telah disebutkan sebelumnya bahwa pendapat yang *shahih* dalam madzhab kami adalah dua kali salam. Ini juga dikemukakan Abu Hanifah. Sebagian besar ulama hanya menyebut satu kali salam saja. Pendapat ini diriwayatkan Ibnu Al Mundzir dari Ali bin Abi Thalib, Abdullah bin Umar, Ibnu Abbas, Jabir bin Abdullah, Anas bin Malik, Watsilah bin Asqa', Abu Hurairah, Abdullah bin Abi Aufa, Abu Umamah bin Sahal bin Hanif, Hasan Al Bashri, Ibnu Sirin, Sa'id bin Jubair, Tsauri, Ibnu Uyainah, Ibnu Mubarak, Isa bin Yunus, Waki', Abdurrahman bin Mahdi, Ahmad dan Ishaq.

12. Asy-Syirazi berkata, "Setelah dishalati, mayit segera dimakamkan, tidak perlu menunggu orang lain untuk

menshalatkannya lagi selain wali. Wali si mayit ditunggu kedatangannya jika tidak dikhawatirkan si mayit membusuk. Jika dikhawatirkan membusuk, si wali tidak perlu ditunggu. Jika ada orang yang belum menshalatkan jenazah datang, ia menshalati jenazah tersebut. Pertanyaannya, jika ada orang yang sudah menshalatkan si jenazah datang lagi, apakah ia harus mengulang shalat lagi bersama yang lain? dalam hal ini ada dua riwayat pendapat;

Pertama; dianjurkan, seperti dianjurkan pada shalat-shalat lain untuk mengulang shalat bersama orang yang shalat berjamaah. Kedua; tidak mengulang lagi. Pendapat ini *shahih*, karena shalat jenazah adalah shalat sunnah, dan shalat jenazah tidak perlu diulang lagi. Jika ada orang yang belum menshalatkan jenazah tiba setelah pemakaman, ia shalat di atas makam berdasarkan riwayat bahwa ada seorang wanita miskin meninggal dunia pada malam hari, jenazahnya dimakamkan, orang-orang tidak membangunkan Rasulullah ﷺ hingga pada keesokan hari, setelah diberitahu, Rasulullah ﷺ menshalatkan si wanita tersebut di atas makamnya. Sampai kapan shalat di atas makam boleh dilakukan?

Ada empat pendapat dalam hal ini. *Pertama*; hingga satu bulan, sebab Nabi ﷺ menshalatkan jenazah Ummu Sa'ad bin Ubadah ؓ setelah sebulan dimakamkan. *Kedua*; boleh dishalati kapanpun sebelum jenazahnya usang, sebab setelah jenazah usang tidak ada lagi yang bisa dishalati. *Ketiga*; dishalati jika si mayit mukallaf saat meninggal dunia, karena ia termasuk mayit yang harus dishalati. Sementara mayit yang meninggal dunia saat masih kecil atau baru baligh, jenazahnya tidak dishalati (di atas makam bagi yang ketinggalan shalat jenazah berjamaah), karena ia tidak

termasuk mayit yang diperintahkan untuk dishalati. *Keempat*; dishalati kapan pun selamanya, sebab yang dimaksudkan dari shalat jenazah adalah mendoakan si mayit, dan doa boleh dilakukan kapan saja."

Penjelasan:

Hadits tentang wanita miskin *shahih*, diriwayatkan An-Nasa`i, Al Baihaqi dan lainnya dengan sanad *shahih* dari riwayat Abu Umamah As'ad bin Shaal bin Hanif, ia adalah seorang sahabat. Riwayat Al Baihaqi dari Abu Umamah ﷺ menyebutkan bahwa sebagian sahabat Nabi ﷺ memberitahukan hadits ini. Hadits ini juga *shahih*, sebab sahabat Nabi ﷺ semuanya adil. Si Wanita miskin ini bernama Ummu Mihjan. Hadits Ummu Sa'ad diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dan Al Baihaqi dengan sanad masing-masing dari Ibnu Musayyib ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ menshalatkan jenazah Ummu Sa'ad sebulan setelah kematiannya.

Al Baihaqi menyatakan, hadits ini *mursalshahih*. Dan diriwayatkan dari Ibnu Abbas secara maushul; beliau ﷺ menshalatkan jenazah Ummu Sa'ad sebulan kemudian, saat Ummu Sa'ad wafat, Rasulullah ﷺ sedang tidak ada di Madinah. Al Baihaqi menyatakan, riwayat yang *mursal* lebih *shahih*. Riwayat *mursal* Ibnu Musayyib tingkatannya *shahih* seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. pertanyaannya, apakah hadits ini hujah dengan sendirinya, ataukah jika diperkuat oleh salah satu dari empat hal sebelumnya? ada dua pendapat dalam hal ini, sudah dijelaskan sebelumnya.

Hukum: Pada bagian ini terdapat sejumlah permasalahan;

Pertama; setelah dishalati, jenazah disunnahkan segera dimakamkan, tidak perlu menunggu kehadiran siapapun selain wali. Jika belum datang, wali ditunggu selama tidak dikhawatirkan jenazah membusuk. Jika dikhawatirkan membusuk, wali tidak perlu dinanti,

sebab menjaga si mayit lebih penting dari pada menanti kedatangan si wali. Wali hanya dinanti jika berada di tempat yang jaraknya dekat.

Kedua; jika ada seseorang atau beberapa orang datang setelah jenazah dishalati, mereka dipersilahkan menshalatkan jenazah tersebut, dan shalat yang mereka lakukan hukumnya fardhu kifayah. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini di kalangan kami. Abu Hanifah berpendapat, jamaah kedua tidak perlu menshalatkan jenazah, sebab shalat jenazah tidak bisa dikerjakan berikutnya sebagai shalat sunnah, sehingga tidak bisa dishalati oleh satu kelompok demi satu kelompok.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) bersandar pada hadits tentang wanita miskin, hadits ini *shahih* seperti telah dijelaskan sebelumnya. Juga hadits Abu Hurairah ﵁;

أَنَّ رَجُلاً أَسْوَدَ أَوْ امْرَأَةً سَوْدَاءَ كَانَ يَقُمُّ الْمَسْجِدَ، فَمَاتَ فَسَأَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْهُ فَقَالُوا: مَاتَ، قَالَ: أَفَلاَ كُنْتُمْ آذَنْتُمُونِي بِهِ دُلُّونِي عَلَى قَبْرِهِ أَوْ قَالَ قَبْرِهَا، فَأَتَى قَبْرَهَا فَصَلَّى عَلَيْهَا.

Seorang lelaki atau wanita berkulit hitam biasa menyapu masjid Nabi ﷺ, suatu ketika ia meninggal dunia kemudian Nabi ﷺ menanyakannya, orang-orang memberitahukan, "Ia sudah meninggal." Beliau bersabda, "Kenapa kalian tidak memberitahukannya padaku. Tunjukkan makamnya padaku." Beliau mendatangi makamnya kemudian menshalatkannya. HR. Al Bukhari dan Muslim.

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas ﵁; Nabi ﷺ shalat di atas makam yang digali kembali. HR. Al Bukhari dan Muslim. Dalam hal ini terdapat banyak sekali hadits *shahih*. Seperti diketahui, jenazah tidaklah dimakamkan hingga dishalati oleh sekelompok di antara mereka di mana hal tersebut telah menggugurkan kewajiban. Tidak laik dikira bahwa jenazah tersebut dimakamkan sebelum dishalati.

Dua tanggapan untuk hujah kalangan lain bahwa shalat yang kedua hukumnya sunnah;

Pertama; tidak bisa dibilang sunnah, karena menurut kami hukumnya tetap fardhu kifayah, seperti telah dijelaskan sebelumnya. Dalilnya secara jelas akan kami sebutkan dalam masalah ketiga, insya Allah ﷻ

Kedua; pandangan tersebut terbantah jika jenazah dishalati oleh kaum wanita dan kaum lelaki, sebab shalat jenazah bagi wanita hukumnya sunnah, mereka tidak termasuk dalam kewajiban untuk menshalatkan jenazah ketika kaum lelaki hadir. Penulis *Al Hawi* hanya menyebutkan jawaban ini saja.

Bantahan; bagaimana bisa dikatakan shalat jenazah yang kedua wajib, andai shalat kedua ini ditinggalkan, semuanya tidak berdosa. Itu bukan ciri kewajiban.

Tanggapan; bisa saja sesuatu amalan dimulai secara tidak wajib, kemudian setelah dilakukan berubah menjadi wajib, seperti jika seseorang memulai haji sunnah, juga seperti kewajiban dengan pilihan semisal dalam kafarat. Misalkan kelompok pertama yang menshalatkan jenazah berjumlah seribu orang atau ribuan, shalat mereka hukumnya wajib sesuai kesepakatan. Dan seperti diketahui, kewajiban shalat jenazah gugur jika telah dilakukan oleh sebagian di antara mereka. Tidak ada seorang pun yang bilang, kewajiban menshalatkan jenazah gugur oleh empat orang sementara bagi yang lain sunnah.

Bantahan; pernyataan sebagian besar fuqaha di kalangan ulama madzhab Syafi'i kita menyebutkan, ketika amalan fardhu kifayah telah dilakukan oleh sebagian, kewajibannya gugur bagi yang lain. Jika kewajiban sudah gugur bagi yang lain, lantas kenapa kalian bilang shalat bagi kelompok berikutnya tetap wajib?

Tanggapan; redaksi para ahli tahqiq adalah; dosa gugur bagi yang lain. maksudnya, yang lain tidak berdosa untuk meninggalkan

amalan tersebut. Dan jika mereka mengerjakannya kembali setelah dilakukan kelompok lain sebelumnya, hukum amalan tersebut tetap wajib, sama seperti jika mereka mengerjakan amalan tersebut bersama kelompok pertama. Adapun redaksi kalangan yang menyatakan; kewajiban gugur bagi yang lain, maksudnya dosa akibat meninggalkan kewajiban tersebut gugur. *Wallahu a'lam.*

Masalah ketiga; ketika jamaah atau satu orang telah menshalatkan jenazah, selanjutnya ada kelompok lain menshalatkan jenazah yang sama, kemudian orang yang sudah shalat sebelumnya ingin shalat lagi bersama kelompok kedua, dalam hal ini ada empat pendapat.

Menurut pendapat (pertama) paling *shahih* sesuai kesepakatan para ulama madzhab kami; ia tidak dianjurkan shalat jenazah lagi, *malah* dianjurkan untuk tidak shalat lagi.

Kedua; dianjurkan mengulang lagi. Kedua pendapat ini disebutkan oleh penulis beserta dalilnya. Juga disebutkan oleh sebagian besar para ulama madzhab kami.

Pendapat ketiga; makruh mengulang lagi. Pendapat ini ditetapkan oleh Faurani, penulis *Al 'Uddah* dan lainnya.

Keempat; apabila sebelumnya yang bersangkutan shalat sendirian, ia harus mengulang bersama kelompok kedua secara berjamaah, sementara jika sebelumnya sudah shalat jenazah secara berjamaah, tidak perlu mengulang. Pendapat ini diriwayatkan oleh Baghawi. Pendapat yang *shahih* adalah pendapat pertama. Pendapat ini didukung para ulama madzhab kami di semua jalur riwayat, dipastikan oleh penulis *Al Hawi*, Al Qadhi Husain, Imam Haramain, Ghazali dan lainnya. Imam Haramain dalam *An-Nihayah* mengklaim bahwa para ulama madzhab kami menyepakati pendapat ini. Berdasarkan pendapat ini, jika yang bersangkutan shalat lagi, shalatnya tetap sah meski tidak dianjurkan. Inilah pendapat masyhur dalam kitab-kitab para ulama

madzhab kami. Imam Haramain menyatakan, tekstual pernyataan para ulama madzhab kami menunjukkan; shalat kedua tetap sah. Menurut aku (Imam Nawawi), kemungkinan shalat kedua batal, meski pendapat madzhab menyebut sah. karena itulah penulis dan mayoritas fuqaha menyebut dengan istilah; shalat yang kedua berlaku sunnah.

Al Qadhi Husain menjelaskan, jika yang bersangkutan shalat lagi, shalat yang kedua tetap fardhu kifayah, bukan sunnah, seperti halnya jika jamaah shalat setelah jamaah lain, shalat mereka semua hukumnya fardhu. Penulis *At-Tatimmah* menjelaskan, kelompok kedua berniat shalat fardhu, sebab kelompok pertama yang telah menshalatkan jenazah tidaklah menggugurkan kewajiban, hanya menggugurkan dosa jika tidak dikerjakan oleh yang lain.

Imam Haramain ﷺ memberi penjelasan masalah ini dengan baik, ia menyatakan, ketika sekelompok jamaah telah menshalatkan mayit, shalat ini sudah cukup bagi yang lain. Para imam berpendapat, shalat masing-masing berlaku fardhu, namun tidak ada seorang pun di antara mereka lebih berhak menyebut telah menunaikan maksud dari yang lain. Dengan demikian, semuanya sama-sama menunaikan kewajiban. Masalah ini bisa disamakan seperti orang wudhu menuangkan air ke kepala secara keseluruhan sekaligus.

Fuqaha berbeda pendapat dalam hal ini, apakah semuanya berlaku wajib? Ataukah kewajiban hanya berlaku untuk sebagian saja? Selanjutnya, tingkatan wajib berada di atas tingkatan sunnah. Setiap orang yang shalat bersama jamaah dalam jumlah besar tidak sepatutnya terhalang dari tingkatan kewajiban, karena masing-masing telah menunaikan perintah yang dibebankan. Selanjutnya para imam menyatakan, jika kelompok kedua menshalati jenazah yang sama, shalat mereka sama seperti shalat kelompok pertama, nilainya sama seperti satu jamaah.

Perkataan Asy-Syirazi "Shalat jenazah tidak bisa dikerjakan lagi sebagai shalat sunnah," artinya tidak boleh memulai shalat jenazah tanpa adanya jenazah, berbeda dengan shalat zhuhur, sebab shalat lain bisa dilakukan seperti bentuk shalat zhuhur tanpa sebab. Hanya saja pernyataan penulis ini terbantah oleh shalat jenazah yang dilakukan kaum wanita, karena shalat yang mereka lakukan bersama jamaah kaum lelaki berlaku sebagai shalat sunnah. Pendapat ini *shahih*, dan masalah ini sudah dijelaskan pada masalah kedua. *Wallahu a'lam.*

Masalah keempat; ketika orang yang belum menshalatkan jenazah tiba setelah pemakaman dan yang bersangkutan hendak menshalatkan jenazah tersebut, ia shalat di makam si mayit, atau yang bersangkutan ingin menshalatkan si jenazah dari tempat lain, hukumnya boleh. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini berdasarkan hadits-hadits *shahih* yang telah disebutkan dalam masalah kedua sebelumnya. Pertanyaannya, bolehnya sampai kapan? Ada enam pendapat terkait hal ini.

Pertama; jenazah yang telah dimakamkan dishalati hingga tiga hari, setelah itu tidak lagi. Pendapat ini dituturkan oleh fuqaha Khurasan, dan inilah pendapat yang masyhur bagi mereka.

Kedua; hingga sebulan.

Ketiga; selama jasadnya tidak usang.

Keempat; dishalati jika si mayit termasuk orang yang berkewajiban shalat saat meninggal dunia.

Kelima; sama seperti pendapat keempat, dengan tambahan; jika si mayit tidak termasuk jenazah yang berkewajiban shalat saat meninggal dunia, berarti termasuk golongan anak kecil *mumayyiz*. Di antara fuqaha yang meriwayatkan pendapat ini adalah penulis dalam *At-Tanbih*, dan dikuatkan Bandaniji.

Keenam; dishalati selamanya. Berdasarkan pendapat ini, boleh hukumnya shalat jenazah di atas makam para sahabat Nabi ﷺ dan semua jenazah. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) sepakat melemahkan pendapat keenam ini.

Di antara yang secara tegas melemahkan pendapat ini adalah Mawardi, Mahamili, Faurani, Imam Haramain, Baghawi, Ghazali dalam *Al Basith* dan lainnya, meski penjelasan penulis *At-Tanbih* mengisyaratkan menguatkan pendapat ini, hanya saja isyarat tersebut tertolak karena menyalahi pandangan para ulama madzhab kami, di samping menyalahi dalil yang ada.

Fuqaha berbeda pendapat, mana yang *shahih* di antara keenam pendapat ini. Mawardi, Imam Haramain dan Jurjani menshahihkan pendapat ketiga. Jumhur para ulama madzhab kami menshahihkan pendapat yang menyebut; dishalati jika si mayit termasuk orang yang wajib dishalati. Di antara yang memperkuat pendapat ini adalah Syaikh Abu Hamid, Faurani, Baghawi, Ar-Rafi'i dan lainnya. Mereka menyatakan, ini adalah pendapat Abu Zaid Al Marwazi. Berdasarkan pendapat ini, apabila si mayit sesaat sebelum meninggal dunia masih kafir kemudian masuk islam, menurut Imam Haramain, jenazahnya dishalati karena si mayit sebelum meninggal memiliki kesempatan untuk menunaikan shalat, hukumnya sama seperti orang berhadats.

Wanita ketika sebelum meninggal dunia haid setelah itu suci -mengingat haid menafikan kewajiban dan keabsahan shalat- namun secara garis besar, ia termasuk mukallaf, karena itu menurut Imam Haramain, ia tetap dishalati. Demikian penjelasan Imam Haramain. Seperti itu juga yang dipastikan oleh Ghazali dalam *Al Basith*, ketika orang kafir masuk islam sesaat sebelum meninggal dunia, seperti itu juga wanita haid kemudian suci sesaat sebelum meninggal dunia, keduanya dishalati.

Pernyataan Ghazali dan Imam Haramain ini secara tekstual menyalahi pandangan para ulama madzhab kami, sebab orang kafir dan wanita haid bukan ahli shalat, sementara para ulama madzhab kami menyatakan, jenazah orang yang bukan ahli shalat saat meninggal dunia tidak dishalati. Mutawalli secara tegas menyatakan, keduanya tidak dishalati. Syaikh Abu Hamid menyatakan saat menuturkan pendapat ini; jenazah orang yang berkewajiban shalat pada saat meninggal dunia dishalati, entah wajib atau dianjurkan, baik lelaki, wanita ataupun budak. Sementara bagi anak yang baru baligh setelah mati, jenazahnya tidak dishalati.

Mutawalli menyebutkan alasan pendapat ini; hukum *khitbah* (perintah dan larangan) berlaku bagi siapapun yang termasuk ahli shalat, dan pekerjaan yang dilakukan orang lain tidaklah menggugurkan kewajiban bagi yang bersangkutan, hanya menggugurkan dosa. Selanjutnya, jika kita katakan jenazahnya terus dishalati selama tidak usang, maksudnya jika daging ataupun tulangnya sudah tidak ada lagi. Demikian penjelasan Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini dalam kitabnya, *Al Furuq*, Sarkhasi dan para ulama madzhab kami lainnya. Karena itu, selama tulangnya masih ada, si jenazah masih dishalati.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, ketentuan ini berbeda-beda berdasarkan tempat si mayit. Jika kita ragukan apakah jasadnya telah hancur lebur atau belum, ia tetap dishalati, sebab menurut asal jasadnya tetap ada. Demikian yang ditegaskan oleh sebagian besar fuqaha di kalangan ulama madzhab Syafi'i kami, dan seperti itulah redaksi yang disebutkan fuqaha lain. Mereka menyatakan, jenazahnya tetap dishalati selama belum diketahui usang atau bagian-bagiannya hilang. Imam Haramain dan Ghazali dalam *Al Basith* menyebutkan, ada dua pendapat. Pertama; seperti sebelumnya. kedua; tidak dishalati, karena keabsahan shalat jenazah menurut pendapat ini bergantung pada bukti pasti masih adanya sisa-sisa tubuh si mayit. Kata-kata Mahamili dalam *Al Majmu'* sesuai dengan pendapat ini, sebab ia

menyatakan; tetap dishalati selama masih diketahui ada bagian-bagian tubuhnya di kubur. Pendapat madzhab adalah pendapat pertama.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, jika kita mengacu pada pendapat *dha'if* yang menyebutkan boleh dishalati selamanya. Lantas bolehkah shalat di atas makam nabi kita dan nabi-nabi lain? ada dua pendapat masyhur dalam hal ini. Menurut pendapat paling *shahih* di kalangan fuqaha Khurasan dan Mawardi; tidak boleh. Imam Haramain menyatakan, pendapat ini dianut oleh sebagian besar para ulama madzhab kami. Inilah pendapat yang dipastikan oleh Bandaniji dan fuqaha lain.

Kedua (pendapat ini dianut Abu Walid An-Naisaburi, salah satu sahabat-sahabat generasi awal kami); dishalati secara sendiri-sendiri, tidak berjamaah. An-Naisaburi menjelaskan, larangan shalat di atas makam nabi yang terdapat dalam hadits-hadits *shahih* maksudnya jika dilakukan secara berjamaah. Abu Walid menyatakan, "Aku pada hari ini shalat di atas makam para nabi dan orang-orang shalih." Pendapat yang dikemukakan Abu Walid An-Naisaburi ini dipastikan oleh Al Qadhi Abu Thayyib dalam kedua kitabnya; *At-Ta'liq* dan *Al Mujarrad*, Mahamili dalam *At-Tajrid*, dan dikuatkan Syaikh Abu Hamid dalam *At-Ta'liq*. Pendapat pertama lebih *shahih*. *Wallahu a'lam.*

Jika jenazah dimakamkan tanpa dishalati, para ulama madzhab kami menyatakan, semua orang yang memakamkan dan siapapun yang berkewajiban untuk menshalatkan jenazahnya berdosa, karena shalat wajib didahulukan sebelum jenazah dimakamkan. Jika shalat dilaksanakan di makam, kewajiban shalat jenazah gugur, hanya saja mereka semua berdosa. Demikian secara tegas dinyatakan oleh Imam Haramain dan para ulama madzhab kami. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, hanya saja makamnya tidak boleh dibongkar kembali, karena membongkar makam

sama saja dengan menginjak-injak harga diri si mayit, dan shalat di atas makamnya sudah cukup. Demikian penjelasan para ulama madzhab kami. Ar-Rafi'i meriwayatkan pendapat lain; shalat yang dilaksanakan di atas makam tidak menggugurkan kewajiban. Pendapat ini *dha'if* dan keliru.

Pendapat Ulama Tentang Orang yang Ketinggalan Shalat Jenazah

Telah disebutkan sebelumnya, madzhab kami; ia shalat di atas kubur si jenazah. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menukil pendapat ini dari Ali bin Abi Thalib dan sahabat Nabi ﷺ lainnya, ﷺ. Ibnu Al Mundzir ﷺ menyatakan, ini pendapat Ibnu Umar, Abu Musa, Aisyah, Ibnu Sirin, Al Auza'i dan Ahmad. Sementara itu Nakha'i, Malik dan Abu Hanifah berpendapat; mayit hanya dishalati satu kali saja, tidak boleh dishalati di atas kubur, kecuali jika dimakamkan tanpa dishalati sebelumnya, atau jika walinya tidak hadir kemudian dishalati orang lain lalu dimakamkan, saat itu si wali boleh shalat di atas makam si mayit.

Abu Hanifah ﷺ berpendapat, tidak boleh shalat jenazah di atas makam setelah tiga hari pemakaman. Ahmad ﷺ berpendapat; boleh shalat di atas makam hingga sebulan. Ishaq berpendapat; boleh shalat jenazah hingga sebulan bagi yang tidak hadir saat pemakaman, atau tiga hari bagi yang hadir saat pemakaman. Dalil kami tentang shalat di atas makam adalah hadits-hadits yang disebutkan sebelumnya dalam masalah kedua.

13. Asy-Syirazi berkata, "Boleh menshalatkan mayit yang tidak ada di tempat, berdasarkan riwayat Abu Hurairah ﷺ bahwa Nabi ﷺ menyampaikan berita kematian raja Najasy kepada para sahabat, saat itu beliau berada di Madinah, kemudian beliau menshalati jenazahnya, para

sahabat mengikuti di belakang beliau. Jika si mayit berada dalam satu wilayah, tidak boleh bagi yang bersangkutan menshalatkan jenazahnya hingga hadir di tempat jenazah berada, sebab menghadiri jenazah tersebut bisa dilakukan tanpa susah payah."

Penjelasan:

Hadits Abu Hurairah ﷺ diriwayatkan Al Bukhari dan Muslim dari riwayat Abu Hurairah. Al Bukhari dan Muslim juga meriwayatkan hadits ini dari Jabir bin Abdullah ﷺ. Imam Muslim meriwayatkannya dari Umran bin Hushain. Raja Nasasy namanya Ashamah, seperti disebutkan dalam kitab *shahih.* Sumber lain menyebut Shahmah, ada juga yang menyebut nama lain. Najasy adalah julukan raja-raja Habasyah (Ethiopia), sama seperti julukan Amirul Mukminin untuk Khalifah kaum muslimin, Kaisar untuk raja Romawi, Khaqan untuk raja Turki, Kisra untuk raja Persia, Fir'aun untuk kaum Qitbhi, Aziz untuk Mesir, dan lainnya. *Wallahu a'lam.*

Madzhab kami; boleh menshalatkan jenazah yang tidak ada di tempat, baik berada di arah kiblat atau yang lain. Hanya saja shalat ghaib yang dilakukan tetap menghadap kiblat. Dalam hal ini tidak ada bedanya, apakah jarak antar kedua negeri jauh ataupun dekat. Sementara jika si mayit berada dalam satu wilayah, ada dua pendapat. Pertama; tidak boleh shalat ghaib, harus hadir di dekat si mayit, sebab Nabi ﷺ tidak pernah shalat ghaib di Madinah untuk mayit yang berada di Madinah. Alasan lain; menghadiri jenazah yang berada dalam satu wilayah tidak ada susahnya, lain soal jika si mayit berada di negeri lain. pendapat ini dipastikan oleh penulis dan mayoritas para ulama madzhab kami.

Kedua; fuqaha Khurasan atau sebagian besarnya menyebut dua pendapat. Pendapat paling *shahih*; seperti pendapat sebelumnya. kedua; boleh, sama seperti jika si mayit berada di negeri lain.

Selanjutnya, jika kita katakan tidak boleh, Ar-Rafi'i menyatakan, jarak antara imam dan si mayit harus lebih dari duaratus atau tigaratus hasta. Pendapat ini diriwayatkan dari Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini.

Pendapat Ulama Tentang Shalat Ghaib

Telah disebutkan sebelumnya, madzhab kami; shalat ghaib boleh. Sementara menurut Abu Hanifah tidak boleh. Dalil kami adalah hadits Najasy, hadits ini *shahih*, tidak ada satu pun perawi yang mendapat kritikan. Abu Hanifah dan fuqaha lain yang sependapat tidak memiliki tanggapan yang tepat untuk hadits ini, *malah* yang mereka sebutkan hanyalah ilusi-ilusi belaka. Oleh para ulama madzhab kami, ilusi-ilusi tersebut ditanggapi sebagai berikut;

Pertama; pernyataan mereka bahwa jarak bumi didekatkan untuk Nabi ﷺ sehingga jenazah raja Najasy berada di hadapan Nabi ﷺ Tanggapan; andai hal-hal semacam ini dibuka lebar, tentu tidak ada lagi fenomena syariat yang tersisa, disebabkan karena menyimpang dari kebiasaan normal terkait masalah ini. Jika pun yang mereka katakan itu benar dan ada, pasti sudah diriwayatkan karena semua syarat-syarat yang mengharuskan untuk itu ada.

Terkait hadits Alla` bin Zaidal, sumber lain menyebut Ibnu Zaid dari Anas, bahwa para sahabat tengah berada dalam perang Tabuk, kemudian Jibril memberitahukan kematian Mu'awiyah bin Mu'awiyah kepada Nabi ﷺ pada hari itu, saat itu ada tujuhpuluh ribu malaikat menshalatkan jenazahnya, kemudian jarak bumi didekatkan untuk Nabi ﷺ hingga beliau datang dan menshalatkan jenazahnya, setelah itu beliau kembali lagi. Hadits ini *dha'if*, di-*dha'if*kan oleh para hafidz, di antaranya Al Bukhari dalam At-Tarikh dan Al Baihaqi. Mereka juga sepakat Alla` ini *dha'if*, haditsnya munkar.

14. Asy-Syirazi berkata, "Jika ditemukan potongan tubuh mayit, bagian tersebut dimandikan kemudian dishalati, karena Umar ﵁ pernah menshalatkan tulang-tulang manusia di Syam, Abu Ubaidah ﵁ pernah menshalatkan kepala, para sahabat ﵃ juga pernah menshalatkan tangan milik Abdurrahman bin 'Attab bin Asid yang dilemparkan oleh sebuah burung di Makkah dari lokasi perang Jamal."

Penjelasan:

Abu Ubaidah ﵁ yang dimaksud adalah salah satu dari sepuluh sahabat yang dijanjikan surga, namanya Amir bin Abdullah bin Jarrah. 'Attab ('ain difathah), Asid (hamzah difathah). Kisah tentang potongan tangan Abdurrahman ini disebutkan dalam kitab *Al Ansab* karya Zubair bin Bakkar. Burung yang membawa terbang tangan Abdurrahman adalah burung nasar. Perang Jamal terjadi pada bulan Jumadil Ula 36 Hijriyah.

Nash-nash Imam Asy-Syafi'i ﵀ dan para ulama madzhab kami sepakat menyebutkan, jika ditemukan ada sebagian anggota tubuh dari orang yang diyakini sudah meninggal, bagian tubuh tersebut dimandikan kemudian dishalati. Pendapat ini dikemukakan Imam Ahmad. Abu Hanifah berpendapat, tidak dishalati, kecuali jika ditemukan lebih dari separuh bagian tubuh. Menurut kami, sedikit ataupun banyak tidak ada beda. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, kami hanya menshalati bagian tubuh jika kami sudah yakin si penulisnya sudah mati.

Sementara bagian tubuh yang dipotong dari orang yang masih hidup, seperti tangan pencuri dan lainnya, bagian tubuh tersebut tidak dishalati. Seperti itu juga jika kita ragu, apakah bagian tubuh yang ditemukan berasal dari orang yang masih hidup ataukah sudah mati. Imam Asy-Syafi'i tidak memiliki penjelasan terkait masalah ini. Ini adalah madzhab *shahih.* Pendapat ini dipastikan para ulama madzhab kami di semua jalur riwayat, kecuali penulis *Al Hawi* dan fuqaha lain yang

bersandar pada kitab ini, sebab disebutkan adanya dua pendapat terkait wajibnya memandikan dan menshalatkan bagian tubuh terpotong dari orang yang masih hidup;

Pertama; dimandikan dan dishalati, sama seperti bagian tubuh orang yang sudah mati. *Kedua* dan yang paling *shahih*; tidak dimandikan dan tidak dishalati. Mutawalli ﷺ menukil kesepakatan; bagian tubuh tersebut tidak dimandikan tidak pula dishalati. Tidak ada perbedaan pendapat, tangan yang dipotong dalam kasus pencurian dan qisas tidak dimandikan ataupun dishalati, hanya dibungkus dengan kain lalu dipendam saja. Seperti itu juga potongan kuku, rambut dan bulu yang diambil dari orang yang masih hidup juga tidak dishalati, hanya dianjurkan untuk dipendam. Seperti itu juga kalau kita meragukan si penulis potongan tubuh yang ditemukan, apakah masih hidup ataukah sudah mati; bagian tubuh tersebut tidak dimandikan tidak pula dishalati. Ketentuan ini berlaku untuk bagian tubuh milik orang yang dipastikan sudah mati.

Sementara jika kita temukan rambut, kuku atau semacamnya dari orang yang sudah mati, dalam hal ini ada dua pendapat masyhur, keduanya dituturkan Al Qadhi Abu Thayyib dalam At-Ta'liq, Bandaniji, penulis *Asy-Syamil* dan *At-Tatimmah*, penulis *Al Bayan* dan lainnya. Kedua pendapat ini disinggung penulis dalam uraian perbedaan pendapat terkait masalah ini.

Pertama; tidak dimandikan tidak pula dishalati, hanya dipendam di tanah. Pendapat ini dikuatkan Bandaniji ﷺ *Pendapat kedua* dan yang paling *shahih*; dimandikan dan dishalati, sama seperti bagian tubuh lain, karena kuku, rambut dan sejenisnya juga bagian dari tubuh. Pendapat ini dikemukakan oleh sebagian besar para ulama madzhab kami. Ar-Rafi'i ﷺ menyatakan, pendapat kedua ini hampir saja dengan pendapat mayoritas fuqaha. Hanya saja penulis *Al 'Uddah* ﷺ menyatakan, jika

yang ditemukan hanya satu helai rambut saja, tidak dishalati menurut zhahir pendapat madzhab.

Al Qadhi Abu Thayyib ﷺ menyebutkan, misalkan telinga seseorang terputus, kemudian dilekatkan kembali di tempat semula, lalu diterkam bintang buas kemudian kita temukan, telinga tersebut tidak kita shalati, karena terpisah dari orang yang masih hidup. Demikian pernyataan Al Qadhi Abu Thayyib ﷺ Selanjutnya ada pendapat lain seperti disebutkan dari *Al Hawi* sebelumnya. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, jika bagian-bagian tubuh dishalati, sebelum dishalati harus dimandikan terlebih dahulu, setelah itu dibungkus kain, dishalati kemudian dipendam.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, memendam bagian tubuh bukan hanya untuk bagian tubuh dari orang yang sudah diketahui meninggal dunia saja, bahkan semua bagian tubuh yang terpisah dari orang yang masih hidup, entah itu rambut, kuku atau bagian tubuh lain juga dianjurkan untuk dipendam di tanah. Gumpalan darah dan potongan daging yang keluar rahim wanita juga dianjurkan untuk dipendam di tanah. Darah bekam juga dianjurkan dipendam di tanah.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, andai ditemukan sebagian tubuh mayit, atau mayit utuh, namun kita tidak tahu apakah si mayit ini muslim ataukah kafir; jika ditemukan di Darul Islam, si mayit dimandikan dan dishalati, sebab umumnya mayit tersebut muslim, seperti halnya kita putuskan anak temuan di Darul Islam berstatus muslim. Di antara yang secara tegas menyatakan seperti ini adalah Rauyani dan Ar-Rafi'i. Penulis *Al Hawi* menyebutkan dua pendapat. Pertama; seperti pendapat sebelumnya. Kedua; hanya bagian tubuh saja yang dishalati. Kedua pendapat ini berlaku jika sebagian besar bagian tubuh si mayit tidak ditemukan. Sementara jika ditemukan,

bagian tubuh tersebut dishalati. Pendapat yang dikemukakan penulis *Al Hawi* ini *nyeleneh* lagi *dha'if. Wallahu a'lam.*

Pendapat Ulama Jika Sebagian Anggota Tubuh Mayat Ditemukan

Telah disebutkan sebelumnya, madzhab kami; bagian tubuh tersebut dishalati, baik sedikit maupun banyak. Pendapat ini dianut Ahmad Daud berpendapat, tidak dishalati secara mutlak. Abu Hanifah berpendapat, jika ditemukan lebih dari separuhnya, dimandikan dan dishalati. Jika hanya ditemukan separuh saja, tidak dimandikan tidak pula dishalati. Malik berpendapat, bagian tubuh yang hanya sedikit tidak dishalati.

15. Asy-Syirazi berkata, "Apabila janin keguguran lahir dan mengeluarkan suara, atau bergerak-gerak kemudian mati, janin tersebut dimandikan dan dishalati, berdasarkan riwayat Ibnu Abbas, Nabi ﷺ bersabda,

إِذَا اسْتَهَلَّ السَّقْطُ غُسِلَ وَصُلِّيَ عَلَيْهِ وَوُرِثَ

'Apabila janin keguguran mengeluarkan suara (lalu mati), ia dimandikan, dishalati dan diwarisi.'

Karena hukum islam dan waris telah berlaku bagi si janin, karena itu ia dimandikan dan dishalati, sama seperti yang lain. Sementara jika si janin tidak mengeluarkan suara dan tidak bergerak; jika usianya belum mencapai empat bulan, janin dikafani dan dipendam, jika sudah menginjak usia empat bulan, ada dua pendapat; Imam Asy-Syafi'i menyatakan dalam pendapat lama; dishalati karena ruhnya telah ditiupkan, sehingga hukumnya sama seperti bayi yang

mengeluarkan suara kemudian mati. Sementara dalam *Al Umm*, Asy-Syafi'i menyatakan, tidak dishalati. Inilah pendapat yang lebih *shahih*, karena hukum-hukum dunia seperti hukum waris dan lainnya belum berlaku bagi si janin, sehingga tidak dishalati. Jika kita katakan dishalati, si janin dimandikan terlebih dahulu, sama seperti janin keguguran lain. Sementara jika kita katakan tidak dishalati, terkait apakah janin ini dimandikan atau tidak terdapat dua pendapat. Imam Asy-Syafi'i menyebutkan dalam *Al Buwaithi*; tidak dimandikan, karena ia tidak dishalati, sama seperti orang mati syahid. Sementara dalam *Al Umm*, ia menyatakan, dimandikan, karena memandikan berbeda dengan menshalatkan, seperti pendapat kami tentang orang kafir."

Penjelasan:

Hadits Ibnu Abbas di atas gharib, karena hadits tersebut dikenal berasal dari riwayat Jabir. At-Tirmidzi, An-Nasa`i, Ibnu Majah, Hakim dan Al Baihaqi meriwayatkan hadits tersebut dari riwayat Jabir dengan sanad *dha'if*. Sebagian riwayat lain menyebut sanadnya hanya sampai Jabir (*mauquf*). At-Tirmidzi ﷺ menjelaskan, yang *mauquf* lebih *shahih*. An-Nasa`i menjelaskan, yang *mauquf* lebih tepat. Hadits ini diriwayatkan At-Tirmidzi dalam kitab janaiz, An-Nasa`i dalam kitab faraidh, Ibnu Majah dalam kedua bab tersebut.

Riwayat Al Baihaqi menyebutkan; *"Ia dishalati, diwarisi dan mewarisi."* Riwayat Al Muhadzdzab menyebut *waritsa* (mewarisi). *Istahalla* artinya mengeluarkan suara keras. *Ihlal* pada mulanya bermakna bersuara keras. Terkait *saqth* (janin keguguran) ada tiga dialek. Ada yang menyebut *siqth, suqth* dan *saqth*.

Hukum: Janin keguguran terbagi menjadi beberapa kondisi;

Pertama; lahir dan mengeluarkan suara keras. Janin seperti ini wajib dimandikan dan dishalati. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini di kalangan kami, seperti yang disebutkan penulis. Dikafani sama seperti jenazah anak yang sudah baligh; tiga helai kain.

Kedua; bergerak-gerak yang menandakan janin tersebut hidup namun tidak mengeluarkan suara keras. Dalam hal ini ada dua pendapat. Pendapat madzhab dan dipastikan oleh penulis serta fuqaha Irak; dimandikan dan dishalati. Kedua; ada dua pendapat, seperti yang diriwayatkan dari fuqaha Khurasan, sebagian menyebut dua pendapat pandang. Pertama dan yang paling *shahih*; seperti pendapat sebelumnya. Kedua; tidak dishalati, seperti dituturkan fuqaha Khurasan. Berdasarkan pendapat ini, apakah si janin dimandikan? Ada dua pendapat. Pendapat madzhab; dimandikan. Kedua; ada dua pendapat. Pertama; dimandikan. Kedua; tidak dimandikan.

Ketiga; tidak ada gerakan, tidak ada suara dan tanda kehidupan lain. janin seperti ini terbagi dalam dua kondisi. Pertama; belum berusia empat bulan. Janin yang belum berusia empat bulan tidak dishalati. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Lantas apakah dimandikan? Ada dua pendapat. Pertama; dimandikan. Pendapat ini ditetapkan oleh penulis dan mayoritas fuqaha. Kedua; tidak dimandikan. Pendapat ini diriwayatkan oleh sebagian fuqaha Khurasan, seperti Al Qadhi Husain, Ar-Rafi'i dan lainnya. Dalam hal ini ada dua pendapat, keduanya disebutkan Mahamili dalam *At-Tajrid*, hanya saja Mahamili menyebutkan, disyaratkan agar janin yang keluar sudah berbentuk seperti manusia.

Kondisi lain; sudah berusia empat bulan. Dalam hal ini ada tiga pendapat, seperti disebutkan penulis dan para ulama madzhab kami. Pendapat pertama dan yang *shahih*; wajib dimandikan, namun tidak wajib dishalati, sebab masalah mandi lebih luas, karena itulah jenazah kafir dzimmi dimandikan namun tidak dishalati. Demikian yang tertera

dalam *nash-nash Al Umm* serta sebagian besar kitab-kitab Imam Asy-Syafi'i. Kedua; disebutkan Imam Asy-Syafi'i dalam Al Buwaithi, salah satu kitab Imam Asy-Syafi'i berhaluan pendapat baru; tidak dimandikan dan tidak dishalati. Ketiga; pendapat ini diriwayatkan penulis dan mayoritas fuqaha dari pendapat lama Imam Asy-Syafi'i; dimandikan dan dishalati.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) meriwayatkan pendapat lama Asy-Syafi'i; dishalati. Penulis *Al Hawi* menyebutkan, pendapat yang *shahih* dan disebutkan Asy-Syafi'i dalam pendapat lama juga pendapat baru; tidak dishalati. Kedua; dishalati. Demikian yang disampaikan Ibnu Abi Hurairah dari *nash* Imam Asy-Syafi'i berhaluan pendapat lama, juga disampaikan Bandaniji ﷺ dari para ulama madzhab kami. Aku (imam Nawawi) baca kitab-kitab Asy-Syafi'i berhaluan pendapat lama, tapi tidak aku temukan penjelasan tersebut. Fuqaha madzhab ini mengingkari jika pendapat Asy-Syafi'i tersebut tertera dalam pendapat lama.

Imam Haramain dan Ghazali menyebutkan dalam *Al Basith*, jika kita wajibkan si janin dishalati untuk semua kondisi di atas, maka harus dikafani secara sempurna, seperti telah dijelaskan sebelumnya. maksudnya, dikafani seperti kafan anak yang sudah baligh sebanyak tiga helai kain. Sementara jika kita katakan tidak wajib dishalati, si janin wajib dimakamkan berdasarkan kesepakatan. Kain kafan yang digunakan untuk menutupi jenazah janin dililitkan. Imam Haramain dan Ghazali menjelaskan, saat itu janin wajib dimakamkan, hanya ada satu pendapat. Jika wanita mengeluarkan potongan daging dari rahim, hukum kelahiran tidak berlaku baginya, potongan daging tersebut juga tidak dimandikan, tidak dikafani, tidak dishalati dan tidak wajib dimakamkan. Namun lebih utama untuk dipendam. Demikian penjelasan Imam Haramain dan Imam Ghazali.

Senada dengan penjelasan Baghawi; jika seorang wanita mengeluarkan potongan daging atau darah yang sama sekali tidak

berbentuk seperti manusia, potongan daging atau darah tersebut tidak perlu dimandikan dan dikafani, cukup dipendam saja, sama seperti darah bekam.

Sementara Ar-Rafi'i ﷺ menyatakan, apabila belum nampak wujud manusia pada si janin, cukup dipendam saja, dan bila sudah nampak wujud manusia, harus dikafani dan dimandikan. Ar-Rafi'i mengaitkan si janin dengan hukum mandi, sementara Imam Haramain dan Ghazali mengaitkan si janin dengan hukum shalat. Penjelasan Ar-Rafi'i ini lebih tepat.

Penjelasan Mahamili dalam *At-Tajrid* terkait janin keguguran tidak seperti pandangan para ulama madzhab kami. Penjelasan Mahamili ini juga disebutkan dalam *Al Majmu'* sebagai berikut; jika janin keguguran setelah ruh ditiupkan namun belum mengeluarkan suara keras, misalkan keguguran setelah usianya lebih dari empat bulan, dalam hal ini ada dua pendapat.

Asy-Syafi'i menyebutkan dalam pendapat lama dan baru; tidak dishalati. Sementara dalam *Al Buwaithi,* ia menyatakan; dishalati. Berdasarkan kedua pendapat ini, si janin dimandikan, dikafani dan dimakamkan. Sementara jika keguguran sebelum berusia empat bulan, tidak ada perbedaan pendapat janin ini tidak dishalati. Demikian dinyatakan Imam Asy-Syafi'i di semua kitab-kitabnya.

Selanjutnya jika tidak ada wujud manusia pada janin yang keguguran, seperti kuku dan lainnya, janin ini tidak ada hukumnya, dengan demikian tidak dimandikan, tidak pula dikafani. Sementara jika sudah berbentuk seperti wujud manusia, janin dikafani. Apakah dimandikan? Ada dua pendapat. Demikian penjelasan Mahamili. Penjelasan yang sama juga diriwayatkan dari Syaikh Abu Hamid, seperti disebutkan dalam *Al Bayan.* Aku (Imam Nawawi) tidak menemukan penjelasan Abu Hamid yang dimaksud, hanya saja bentuk penjelasannya lain. *Wallahu a'lam.*

Pendapat Ulama Tentang Menshalatkan Jenazah Anak Kecil dan Janin Keguguran

Terkait jenazah anak kecil, madzhab kami, pendapat mayoritas salaf dan khalaf; wajib dishalati. Ibnu Al Mundzir ﷺ menukil ijma' dalam hal ini.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) meriwayatkan dari Sa'id bin Jubair, ia berkata, "Jenazah anak kecil selama belum baligh tidak dishalati." Sa'id menyalahi pendapat ulama secara keseluruhan.

Al Abdari meriwayatkan dari sebagian ulama; jika si anak sudah shalat, ia dishalati, jika belum, tidak dishalati. Pendapat ini juga *syadz* lagi tertolak. Pendapat ini didasarkan pada riwayat dari Nabi ﷺ, beliau tidak menshalati jenazah putra beliau, Ibrahim. Karena maksud shalat jenazah adalah memohonkan ampunan bagi si mayit, sementara anak kecil belum memiliki dosa.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) bersandar pada nash-nash terkait perintah menshalatkan jenazah kaum muslimin secara umum, dan jenazah anak kecil termasuk dalam golongan kaum muslimin secara umum. Diriwayatkan dari Mughirah bin Syu'bah *Radhiyallahu Anhu*, Rasulullah ﷺ bersabda,

الرَّاكِبُ خَلْفَ الْجَنَازَةِ وَالْمَاشِي حَيْثُ شَاءَ مِنْهَا وَالطِّفْلُ يُصَلَّى عَلَيْهِ

"*Pengiring jenazah yang menunggangi kendaraan berjalan di belakang jenazah, sementara yang berjalan kaki boleh berjalan di sebelah mana saja, dan (jenazah) anak kecil itu dishalati.*" HR. Ahmad, An-Nasa`i dan At-Tirmidzi, At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini hasan *shahih*."

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menanggapi hujah Sa'id, yaitu riwayat terkait apakah Nabi ﷺ menshalati jenazah Ibrahim putra

beliau ataukah tidak. Sebagian besar perawi menyebut Nabi ﷺ menshalatkan jenazah Ibrahim. Al Baihaqi menyatakan, riwayat para perawi ini lebih utama. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, riwayat ini lebih utama karena beberapa alasan;

Pertama, riwayat ini lebih *shahih* dari riwayat yang menafikan.

Kedua, riwayat di atas menegaskan, sehingga harus didahulukan dari riwayat yang menafikan, seperti aturan baku dalam ilmu ushul.

Ketiga, kedua riwayat ini disatukan. Bagi yang berpendapat bahwa Nabi ﷺ menshalati Ibrahim, maksudnya memerintahkan agar Ibrahim dishalati, sementara beliau sibuk menjalankan shalat kusuf. Sementara yang berpendapat Nabi ﷺ tidak menshalatkan jenazah Ibrahim, maksudnya beliau tidak shalat sendiri.

Tanggapan untuk pernyataan bahwa maksud shalat jenazah adalah memohonkan ampunan. Pernyataan ini gugur dengan shalat bagi Nabi ﷺ, shalat bagi orang gila yang terus berada dalam kondisi seperti itu hingga mati, seperti itu juga bagi orang kafir yang masuk islam, setelah itu meninggal dunia tanpa melakukan suatu dosa pun. Shalat jenazah tetap berlaku untuk semua itu berdasarkan ijma', meski yang dishalati tidak punya dosa. *Wallahu a'lam.*

Terkait janin keguguran, sebelumnya telah kami sebutkan rincian pendapat kami. Malik berpendapat, tidak dishalati, kecuali jika mengeluarkan bergerak selama waktu tertentu. Ibnu Al Mundzir meriwayatkan dari Jabir bin Zaid (seorang tabi'in), Hammad, Malik, Al Auza'i dan kalangan rasionalis; jika janin tidak mengeluarkan suara, tidak dishalati. Diriwayatkan dari Ibnu Umar ؓ; dishalati meski tidak mengeluarkan suara. Pendapat ini juga dianut Ibnu Sirin, Ibnu Musayyib, Ahmad dan Ishaq.

Al Abdari menjelaskan, jika si janin berusia kurang dari empat bulan, tidak dishalati, tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Jika sudah berusia empat bulan namun tidak bergerak, juga tidak dishalati

menurut jumhur ulama. Sementara Ahmad dan Daud berpendapat; dishalati.

16. Asy-Syirazi berkata, "Jenazah orang kafir tidak dishalati berdasarkan firman Allah ﷻ, '*Dan janganlah kamu sekali-kali menshalati (jenazah) seorang yang mati di antara mereka, dan janganlah kamu berdiri (mendoakan) di kuburnya...*' (Qs. At-Taubah [9]: 84)

Shalat jenazah dimaksudkan untuk memohonkan ampunan, sementara orang kafir tidak diampuni, sehingga tidak ada artinya jika dishalati. Namun jenazah orang kafir boleh dimandikan dan dikafani, karena Nabi ﷺ memerintahkan Ali رضي الله عنه untuk memandikan ayahnya, beliau juga memberikan baju gamis beliau untuk dijadikan sebagai kain kafan bagi Abdullah bin Ubai bin Salul.

Jika jenazah-jenazah kaum muslimin bercampur dengan jenazah orang-orang kafir dan tidak bisa dibedakan, jenazah kaum muslimin dishalati dengan niat, sebab shalat berlaku untuk si mayit dengan adanya niat, campuran antara jenazah orang muslim dan orang kafir sama sekali tidak berpengaruh pada niat'."

Penjelasan:

Hadits Ali رضي الله عنه *dha'if*, hadits Ibnu Ubai diriwayatkan Al-Bukhari dan Muslim. Hadits Ali رضي الله عنه sudah dijelaskan sebelumnya dalam bab memandikan mayit. Hadits Ibnu Ubai disebutkan dalam bab mengkafani mayit. Ulama sepakat, haram hukumnya menshalati jenazah orang kafir, namun boleh dimandikan, dikafani dan dimakamkan. Terkait kewajiban mengkafani jenazah orang kafir terdapat perbedaan pendapat. Masalah ini sudah dijelaskan sebelumnya dalam bab memandikan mayit. Di sana

juga sudah dijelaskan tentang ziarah kubur, doa untuk mayit, mengantar jenazah, dan sejumlah permasalahan lain yang terkait.

Jika jenazah orang-orang muslim bercampur dengan jenazah orang-orang kafir dan tidak bisa dibedakan yang mana, para ulama madzhab kami menyatakan, semuanya wajib dimandikan, dikafani, dishalati dan dimakamkan. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini, sebab semua itu hukumnya wajib untuk kaum muslimin, dan di antara jenazah-jenazah tersebut ada jenazah kaum muslimin. Kewajiban dalam hal ini tidak bisa dilaksanakan tanpa mengurus semua jenazah yang ada, sehingga hukumnya juga wajib. Menurut kami tiada beda, apakah jumlah jenazah kaum muslimin lebih banyak ataupun lebih sedikit. Misalkan jenazah seorang muslim bercampur dengan jenazah seratus orang kafir, semuanya wajib dimandikan, dikafani, dishalati dan dimakamkan. Terkait tempat pemakamannya, akan dijelaskan selanjutnya dalam bab mengusung jenazah, insya Allah ﷻ.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, terkait tata cara shalatnya, imam boleh memilih, antara menshalatkan sendiri-sendiri, atau semuanya sekaligus dengan niat shalat untuk jenazah muslim. Al Qadhi Husain, Baghawi dan lainnya menjelaskan, saat berdoa mengucapkan, "Ya Allah, ampunilah dia kalau dia muslim."

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyebutkan, keraguan yang terjadi dalam niat untuk kasus seperti ini bisa ditolelir, sama seperti orang yang lupa satu shalat di antara lima shalat, ia tidak tahu yang mana, dalam hal ini ia harus menunaikan kelima shalat tersebut, terkait keraguan dalam niat bisa ditolelir. Apabila si imam ingin menshalati seluruh jenazah dengan satu kali shalat dengan niat shalat untuk jenazah kaum muslimin, boleh saja. Tata cara kedua ini lebih utama, sebab pada hakikatnya bukan shalat untuk orang kafir.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) sepakat, imam boleh memilih cara yang mana di antara kedua cara di atas. Di antara yang

menyatakan secara tegas pendapat ini adalah Al Qadhi Husain, Baghawi, penulis Al Bayan, Ar-Rafi'i dan lainnya. Mahamili dalam kitab-kitabnya, Marwardi, penulis dan lainnya memastikan cara yang pertama. Bandaniji, Al Qadhi Abu Thayyib dalam *Al Mujarrad*, Ibnu Shibagh dan lainnya memastikan cara kedua. Ibnu Al Mundzir menukil tata cara ini dari Asy-Syafi'i. Perbedaan pendapat ini tidak disepakati, bahkan sebagian dari mereka secara tegas membolehkan, sebagian lain cukup dengan salah satu tata cara saja namun tidak menafikan tata cara yang lain.

Al Qadhi Abu Thayyib menjelaskan dalam *Al Mujarrad*, para ulama madzhab kami menyatakan, seperti itu juga andai jenazah orang mati syahid bercampur dengan jenazah yang lain. Semua jenazah dimandikan dan dishalati dengan niat shalat untuk yang mati syahid. Al Qadhi menyatakan, misalkan seorang wanita Nasrani meninggal dunia sementara di perutnya dipastikan ada janin dari suami muslim; jika kita katakan berdasarkan pendapat lama; janin tersebut meski tidak mengeluarkan suara, tetap dishalati, dengan niat shalat untuk janin yang ada di perut si wanita tadi. *Wallahu a'lam.*

Masalah: Telah disebutkan sebelumnya, boleh menshalati satu persatu jenazah-jenazah yang bercampur. Ini adalah syarat dalam niat yang dibolehkan karena kondisi darurat. Syarat dalam niat seperti ini juga dibolehkan dalam zakat, puasa, dan haji dalam kasus-kasus tertentu. Contoh dalam zakat sebagai berikut; seseorang berkata, "Aku niatkan zakat ini untuk hartaku yang ada di tempat sana jika memang ada, jika tidak ada maka untuk harta yang ada di sini." Contoh puasa; niat pada malam ketigapuluh Ramadhan, "Aku berniat puasa esok, jika memang masih bulan Ramadhan." Contoh haji; "Aku berniat ihram, seperti ihramnya Zaid."

Pendapat Ulama Jika Jenazah Orang Muslim Bercampur dengan Jenazah Orang Kafir dan Tidak Bisa Dibedakan

Telah disebutkan sebelumnya bahwapendapat kami; semua jenazah wajib dimandikan dan dishalati, baik jumlah jenazah orang muslim lebih sedikit ataupun lebih banyak. Ini pendapat Malik, Ahmad, Daud dan Ibnu Al Mundzir. Abu Hanifah dan Muhammad bin Muhsin berpendapat, jika jumlah jenazah orang muslim lebih banyak, semua jenazah dishalati, sementara jika jumlah jenazah orang kafir lebih banyak atau sama, semua jenazah tidak dishalati, sebab jenazah orang yang haram dishalati bercampur dengan jenazah orang yang wajib dishalati, dengan demikian yang haram lebih didahulukan, seperti halnya jika ada saudara perempuan seseorang bercampur dengan wanita asing lain dan tidak bisa dibedakan yang mana, maka haram hukumnya menikahi wanita asing tersebut.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyebutkan alasan, menshalati jenazah kaum muslimin hukumnya wajib, dan itu tidak akan bisa dilakukan kecuali dengan menshalati semua jenazah yang ada, dengan demikian hukumnya wajib, karena ketika suatu kewajiban tidak bisa terlaksana tanpa sesuatu, maka sesuatu tersebut hukumnya wajib pula. Juga diqiyaskan dengan jika jumlah jenazah orang muslim lebih banyak. Pernyataan "sesuatu yang haram bercampur dengan yang lain" gugur jika jumlah jenazah orang muslim lebih banyak. Qiyas jika ada saudara perempuan bercampur dengan wanita-wanita lain; qiyas ini gugur jika saudara perempuan bercampur dengan wanita dalam jumlah yang sangat besar dan tidak terhitung, saat itu yang bersangkutan boleh menikahi salah satu di antara wanita-wanita tersebut tanpa perlu berijtihad. *Wallahu a'lam.*

Masalah: Mutawalli di awal kitab puasa menyebutkan; misalkan ada kafir dzimmi mati, kemudian ada seorang adil bersaksi bahwa si dzimmi tersebut sebelum meninggal dunia masuk Islam, namun tidak

ada saksi lain selain dia seorang diri; kesaksiannya tidak berlaku terkait hak waris kerabat si dzimmi yang muslim, dan kerabatnya yang kafir tidak terhalang untuk mendapat harta warisnya. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Selanjutnya, apakah kesaksian tersebut bisa diterima terkait shalat jenazah bagi si dzimmi yang masuk islam tersebut? Ada dua pendapat dalam hal ini, sesuai dua pendapat terkait kesaksian satu orang adil telah melihat hilal Ramadhan.

17. Asy-Syirazi berkata, "Muslim yang gugur dalam peperangan melawan orang-orang kafir sebelum peperangan usai, ia syahid, tidak dimandikan dan tidak dishalati, berdasarkan riwayat Jabir ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ memerintahkan para korban perang Uhud untuk dimakamkan bersama darah mereka, mereka tidak dishalati juga tidak dimandikan. Jika terluka dalam peperangan dan mati setelah perang usai, ia dimandikan dan dishalati, sebab ia mati setelah perang usai. Orang yang terbunuh dalam peperangan dalam keadaan junub, dalam hal ini ada dua pendapat ulama madzhab Syafi'i. Abu Abbas bin Suraij, Abu Ali bin Abu Hurairah berpendapat; dimandikan, berdasarkan riwayat bahwa Hanzhalah bin Rahib terbunuh, Nabi ﷺ bertanya, 'Ada apa dengan Hanzhalah? Sungguh, aku melihat malaikat-malaikat memandikannya.' Orang-orang menjawab, 'Ia menggauli istrinya kemudian mendengar seruan perang, ia pun keluar menuju peperangan.' Andai syahid yang gugur dalam keadaan junub tidak wajib dimandikan, tentu malaikat-malaikat tidak memandikan Hanzhalah.

Sebagian besar para ulama madzhab kami berpendapat, tidak dimandikan, karena orang mati syahid

berada dalam keadaan suci dari hadats, hukum hadatsnya gugur karena mati sebagai syahid, sama seperti mayit yang dimandikan.

Pembelot yang mati saat memerangi kaum muslimin adil, jenazahnya dimandikan dan dishalati, karena ia muslim terbunuh karena alasan yang dibenarkan, sehingga kewajiban untuk dimandikan dan dishalati tidak gugur, sama seperti orang yang terbunuh dalam hukuman zina dan qishash.

Sementara muslim yang terbunuh saat memerangi pembelot, dalam hal ini ada dua pendapat. *Pertama*; dimandikan dan dishalati, karena ia muslim yang terbunuh dalam peperangan melawan selain orang-orang kafir, ia sama seperti orang yang dibunuh pencuri. *Kedua*; tidak dimandikan, tidak dishalati, karena ia terbunuh dalam peperangan dan ia berada di atas kebenaran, sementara yang memeranginya berada dalam kebatilan, sehingga sama seperti terbunuh dalam peperangan melawan orang-orang kafir.

Kafilah dagang yang dibunuh oleh perampok, dalam hal ini ada dua pendapat. *Pertama*; dimandikan dan dishalati. *Kedua*; tidak dimandikan, tidak dishalati, sama seperti alasan muslim adil yang terbunuh saat melawan pembelot."

Penjelasan:

Hadits Jabir diriwayatkan Al Bukhari ﷺ Hadits Hanzhalah bin Rahib yang dimandikan malaikat karena mati syahid dalam keadaan junub diriwayatkan Al Baihaqi dengan sanad bagus dari Abdullah bin Zubair dengan sanad terhubung, juga dengan Al Baihaqi diriwayatkan sanad *mursal* dari Ubad bin Abdullah bin Zubair. Karena itu, riwayat ini

adalah riwayat *mursal* seorang sahabat, karena Ubad bin Abdullah bin Zubair lahir dua tahun sebelum peristiwa ini. Peristiwa ini terjadi dalam perang Uhud. Riwayat *mursal* seorang sahabat adalah hujah menurut pendapat yang *shahih. Wallahu a'lam.*

Kenapa disebut syahid? Ada sejumlah alasan yang sudah dijelaskan sebelumnya dalam bab siwak. *Hai'ah* artinya suara yang mengejutkan.

Redaksi penulis "karena orang mati syahid berada dalam keadaan suci dari hadats, hukum hadatsnya gugur karena mati sebagai syahid," mengecualikan thaharah dari najis, karena najis wajib dihilangkan menurut pendapat madzhab, seperti yang akan kami jelaskan berikutnya, insya Allah ﷻ.

Redaksi "Pembelot yang mati saat memerangi kaum muslimin adil, jenazahnya dimandikan dan dishalati, karena ia muslim terbunuh karena alasan yang dibenarkan," mengecualikan muslim yang dibunuh orang-orang kafir, ia syahid. *Lushush* adalah bentuk jamak dari *lishsh* (pencuri), sama seperti kata *himl* dan *humul.*

Hukum-Hukum: Ada sejumlah permasalahan pada pasal ini;

Pertama; orang yang mati syahid tidak boleh dimandikan dan dishalati. Muzanni ؓ berpendapat; dishalati. Imam Haramain, Baghawi dan lainnya meriwayatkan pendapat lain; tidak boleh dan tidak wajib dishalati, juga tidak dimandikan. Ar-Rafi'i ؓ Memandikan jenazah orang yang mati syahid hingga darahnya hilang, hukumnya haram. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Terkait larangan menshalati jenazah orang mati syahid terdapat perbedaan pendapat. Pendapat madzhab telah disebutkan sebelumnya, yaitu haram hukumnya jenazah orang mati syahid dishalati dan dimandikan. Dalilnya adalah hadits Jabir dan hadits lain yang akan kami sebutkan berikutnya dalam perbedaan pendapat ulama terkait masalah ini, insya Allah ﷻ.

Kedua; hukum *syahadah* (mati syahid) sesuai penjelasan kami di atas berlaku bagi orang lelaki, perempuan, budak, anak kecil, orang shalih ataupun fasiq.

Ketiga; syahid yang tidak dimandikan dan tidak dishalati adalah yang mati karena memerangi orang-orang kafir saat perang masih berlangsung, baik dibunuh orang kafir ataupun terkena senjata nyasar milik orang muslim lain, atau senjatanya sendiri berbalik mengenai dirinya, jatuh dari kuda atau terlempar dari hewan yang ditunggangi kemudian mati, atau terinjak-injak oleh hewan tunggangan pasukan muslimin atau yang lain, atau terkena lesakan panah yang tidak diketahui apakah dilesakkan pasukan muslim atau kafir, atau ditemukan tidak bernyawa setelah perang usai namun tidak diketahui sebab kematiannya, baik ada bercak darah ataupun tidak pada jasadnya, baik mati saat itu juga ataupun selang berapa lama karena sebab tersebut setelah perang usai. Itu semua disepakati fuqaha di kalangan kami, juga disebutkan Imam Asy-Syafi'i dalam pendapat para ulama madzhab kami.

Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini, selain pendapat nyeleneh lagi tertolak yang disampaikan Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini dalam kitab *Al Furuq*; pasukan muslim yang terkena senjatanya sendiri, terinjak hewan milik orang muslim ataupun musyrik, atau jatuh di sumur saat perang dan semacamnya, ia bukan syahid, harus dimandikan dan dishalati. Yang benar adalah pendapat pertama.

Sementara jika seseorang mati dalam peperangan melawan orang kafir namun bukan karena perang, misalkan mati mendadak atau karena penyakit, dalam hal ini ada dua pendapat. Menurut pendapat (pertama) madzhab; ia bukan syahid. Pendapat ini dikuatkan oleh Mawardi, Al Qadhi Husain, Baghawi dan lainnya. *Kedua*; ada dua pendapat. Pertama; ia syahid. Kedua; bukan syahid. *Pendapat kedua* ini lebih *shahih*. Pendapat ini disampaikan Imam Haramain dan lainnya. Al Qadhi Husain dan Baghawi menjelaskan, seperti itu juga jika dibunuh

muslim lain secara sengaja, atau dilemparkan ke dalam jebakan musuh lalu terkena dan mati setelah perang usai, jika ia dipastikan mati karena luka tersebut dan setelah perang usai masih sempat hidup, dalam hal ini ada dua pendapat masyhur.

Menurut pendapat paling *shàhih*; ia bukan syahid, baik ia masih sempat makan, minum, shalat, ataupun tidak, baik jeda waktunya sebelum kematian lama ataupun singkat. Inilah pendapat yang masyhur. Pendapat lain menyebutkan, jika ia mati sesaat setelah itu, ada dua pendapat. Jika ia mati dalam rentang waktu relatif lama setelah kejadian tersebut, ia dipastikan bukan syahid.

Sementara jika perang usai dan pada jasadnya masih ada gerakan seperti gerakan hewan setelah disembelih, ia mati syahid, tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini, karena secara hukum, ia mati. Jika perang usai sementara yang bersangkutan dipastikan masih hidup, setelah itu mati, ia bukan syahid. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini.

Keempat; jika muslim adil membunuh seseorang saat memerangi para pembelot, korban dimandikan dan dishalati, tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Sementara jika para pembelot membunuh muslim adil, dalam hal ini ada dua pendapat masyhur. Menurut pendapat paling *shahih*; ia dimandikan dan dishalati, seperti kebalikannya. Syaikh Abu Hamid, Mahamili dalam kedua kitabnya, dan Ibnu Shibagh menyebutkan, inilah *nash-nash* Imam Asy-Syafi'i dalam pendapat lama dan baru. *Kedua*; dinyatakan Imam Asy-Syafi'i dalam penjelasan tentang memerangi para pembelot; ia tidak dimandikan dan tidak dishalati, sebab ia terbunuh saat memerangi orang-orang yang berada dalam kebatilan, sehingga sama seperti memerangi orang-orang kafir.

Kelima; orang yang dibunuh oleh perampok. Dalam hal ini ada dua pendapat, keduanya diriwayatkan oleh Imam Haramain dan lainnya.

Pertama; mutlak bukan syahid. Pendapat ini ditetapkan oleh sejumlah fuqaha. Kedua dan yang paling *shahih*; ada dua pendapat, seperti yang ditetapkan oleh penulis dan sebagian besar fuqaha lain. Pertama dan yang paling *shahih*; bukan syahid sesuai kesepakatan mereka. Kedua; syahid. Terkait orang yang dibunuh pencuri, ada dua pendapat dalam hal ini. Pertama dan yang paling *shahih*; bukan syahid. Inilah pendapat yang dipastikan penulis, Mawardi dan fuqaha lain.

Kedua; ia sama seperti orang yang dibunuh perampok. Dengan demikian, ada dua pendapat.

Misalkan ada orang kafir harbi memasuki Darul Islam kemudian membunuh seorang muslim dengan cara disergap, dalam hal ini ada dua pendapat, seperti disampaikan Imam Haramain dan lainnya. Menurut pendapat yang *shahih* berdasarkan kesepakatan mereka; ia bukan syahid.

Misalkan orang-orang kafir menawan seorang muslim kemudian dibunuh dengan cara diikat dan dijadikan sasaran, terkait apakah ia syahid sehingga tidak perlu dimandikan dan dishalati ada dua pendapat, keduanya disampaikan oleh penulis *Al Hawi* dan lainnya. Menurut pendapat paling *shahih*; ia bukan syahid.

Keenam; orang yang dihukum rajam karena perzinaan, terbunuh karena qisas, anak zina yang lahir dan mati, orang yang mencuri harta rampasan perang padahal ia tidak turut serta dalam peperangan kemudian mati, jenazah orang-orang seperti ini dimandikan dan dishalati, tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini menurut kami. Namun ada perbedaan pendapat di kalangan salaf terkait sebagian di antaranya, *insya Allah Ta'ala* akan kami sebutkan pada perbedaan pendapat ulama terkait masalah ini.

Ketujuh; jika orang junub mati syahid, ada dua pendapat. *Pertama* dan yang paling *shahih* berdasarkan kesepakatan para penulis; haram dimandikan. Pendapat ini dikemukakan mayoritas ulama

madzhab kami generasi pertama, karena mati syahid membersihkan orang dari hadats, karena itu tidak boleh dimandikan. *Kedua*; wajib dimandikan, karena ia mati syahid dalam keadaan junub. Pendapat ini disampaikan Ibnu Suraij dan Ibnu Abu Hurairah. Yang diperdebatkan di sini adalah mandi untuk jinabatnya.

Tidak ada perbedaan pendapat, orang yang mati syahid dalam keadaan junub tidak dimandikan dengan niat memandikan mayit. Al Qadhi Abu Thayyib, Mahamili, Mawar di, Abdari, Ar-Rafi'i dan sebagian besar para ulama madzhab kami menyatakan, tidak ada perbedaan pendapat bahwa ia tidak dimandikan dan dishalati. Jika dimandikan, berarti dishalati juga berdasarkan pendapat *nyeleneh* sebelumnya.

Wanita yang mati haid dalam keadaan sudah suci dari haid namun belum mandi, hukumnya sama seperti orang yang mati syahid dalam keadaan junub. Jika wanita mati syahid dalam keadaan haid; jika kita samakan seperti junub, berarti tidak dimandikan, dan inilah yang lebih utama. Jika tidak, berarti ada dua pendapat, keduanya disampaikan oleh penulis *Al Bahr* didasarkan pada; apakah mandi haid wajib karena melihat adanya darah ataukah setelah haid berakhir, ataukah karena keduanya?

Dalam hal ini ada sejumlah pendapat yang sudah disebutkan sebelumnya dalam bab hal-hal yang mewajibkan mandi. Jika kita katakan mandi haid wajib karena melihat adanya darah, berarti wanita yang mati syahid dalam keadaan haid sama seperti orang yang mati syahid dalam keadaan junub. Jika tidak, berarti harus dimandikan. Inilah pendapat paling *shahih*. Al Qadhi Abu Thayyib dan Syaikh Nashr Al Maqdisi memastikan; ia tidak dimandikan. Al Qadhi Abu Thayyib dan Syaikh Nashr AlMaqdisi memastikan inilah pendapat Ibnu Suraij.

Misalkan orang yang mati syahid terkena najis yang bukan disebabkan oleh kematiannya sebagai syahid, dalam hal ini ada tiga pendapat. Ketiga pendapat ini disampaikan oleh fuqaha Khurasan dan

sejumlah fuqaha Irak. *Pertama* dan yang paling *shahih* menurut kesepakatan mereka, juga dipastikan Mawardi, Al Qadhi Husain, Jurjani, Baghawi dan lainnya; wajib dimandikan, karena najis bukan bekas-bekas yang ditimbulkan kematian syahid. *Kedua*; tidak boleh dimandikan. *Ketiga*; kalau dimandikan bisa menghilangkan darah mati syahid, ia tidak dimandikan, jika tidak menghilangkan darah mati syahid, ia dimandikan. Di antara yang mengemukakan pendapat ketiga ini adalah Imam Haramain, Ghazali dan Ar-Rafi'i.

Penulis menyebutkan hadits Hanzhalah bin Rahib yang dimandikan malaikat saat mati syahid dalam keadaan junub. Telah dijelaskan sebelumnya, hadits ini *dha'if*. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menjelaskan, andai hadits ini *shahih*, maka tanggapannya adalah; andai memandikan orang yang mati syahid dalam keadaan junub wajib, tentu kewajiban ini tidak gugur dengan yang dikerjakan malaikat, dan tentu Nabi ﷺ memerintahkan agar jenazah Hanzhalah dimandikan. Karena itulah Al Qadhi Husain dan Baghawi bersandar pada hadits ini terkait orang yang mati syahid dalam keadaan junub tidak dimandikan. Tanggapan ini masyhur dalam kitab-kitab para ulama madzhab kami.

Al Qadhi Abu Thayyib menyampaikan, Ibnu Suraij membantah tanggapan ini sebagai berikut; andai malaikat mengkafaninya dengan kain sutera, berarti jenazah orang yang mati syahid dalam keadaan junub juga wajib dikafani.

Al Qadhi Abu Thayyib menyampaikan, jawaban yang tepat sebagai berikut; jika kita menyaksikan sendiri Hanzhalah dikafani dan auratnya ditutupi, itu sudah cukup, sebab yang dimaksudkan adalah menutupi aurat jenazahnya, dan itu sudah tercapai. Terkait memandikan, sepenuhnya masalah *ta'abbudi* (ibadah). Syaikh Nashr Al Maqdisi juga menyebutkan jawaban serupa. Sementara itu, penulis menyebutkan dalam kitabnya; andaipun Hanzhalah dishalati dan dikafani malaikat dengan kain sutera, itu belum cukup. *Wallahu a'lam*.

Kedelapan; Imam Asy-Syafi'i dan para ulama madzhab kami menjelaskan, pakaian-pakaian yang tidak biasa dikenakan orang pada umumnya yang terdapat pada jenazah orang yang mati syahid dilepas, seperti pakaian kulit, sepatu, baju perang, helm besi, jubah berenda dan semacamnya, sementara untuk pakaian biasa yang dikenakan saat gugur sebagai syahid; wali si syahid boleh memilih antara dilepas dan dikafani dengan kain lain, atau dibiarkan saja dimakamkan seperti itu. Mana saja di antara kedua pilihan ini tidak makruh. Mereka meneruskan, lebih baik dimakamkan bersamaan dengan pakaian yang dikenakan, dan pakaian yang bersimbah darah lebih baik bagi si syahid. Jika pakaian yang dikenakan tidak cukup untuk dijadikan kafan, maka harus dilengkapi. Dalil masalah ini adalah hadits Jabir sebelumnya yang tertera dalam kitab *Shahih* Al Bukhari.

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas ﷺ, ia berkata, "Rasulullah ﷺ memerintahkan agar baju besi dan kulit yang melekat pada korban-korban perang Uhud dilepaskan, selanjutnya mereka dimakamkan bersamaan dengan darah dan pakaian yang dikenakan." HR. Abu Daud dengan sanad *shahih* sesuai syarat Muslim. Disebutkan dalam *shahih* Al Bukhari; Abu Daud menyatakan hadits ini *dha'if*.

Diriwayatkan dari Jabir ﷺ, ia berkata, "Seseorang terkena panah di dada atau tenggorokannya lalu mati, ia kemudian dimakamkan dengan pakaian yang ia kenakan, saat itu kami bersama Rasulullah ﷺ" HR. Abu Daud dengan sanad *shahih* sesuai syarat Muslim. Disebutkan dalam *shahih* Al Bukhari bahwa Mush'ab bin Umair ﷺ terbunuh dalam perang Uhud, tidak ada kain yang bisa digunakan sebagai kafan untuknya selain selimut. Hamzah ﷺ juga terbunuh, tidak ada kain yang bisa digunakan sebagai kafan untuknya selain selimut.

Masalah kesembilan; syuhada yang tidak mati karena memerangi orang kafir, seperti orang yang mati karena sakit perut, tha'un, tenggelam, tertimpa bangunan, meninggal dalam keadaan

terasing, orang yang dibunuh orang muslim atau kafir dzimmi, atau mati namun bukan dalam keadaan perang, semuanya dimandikan dan dishalati. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) menyatakan, maksud dari kata *syahadah* untuk orang-orang yang mati syahid namun bukan dalam keadaan perang melawan orang-orang kafir adalah syahid demi pahala akhirat, bukan tidak perlu dimandikan dan dishalati.

Perlu diketahui, syuhada terbagi tiga. *Pertama*; syahid dunia. Syahid ini tidak dimandikan dan tidak dishalati, juga masuk dalam syahid akhirat, maksudnya memiliki pahala tersendiri, mereka hidup di sisi Rabb seraya mendapatkan rizki. Syahid ini adalah orang yang mati karena memerangi orang-orang kafir sebelum perang usai. Masalah ini sudah dijelaskan sebelumnya. *kedua*; syahid dunia saja, yaitu orang yang meninggal dunia karena sakit perut, terserang tha'un, tenggelam dan lainnya. Ketiga; syahid akhirat saja, yaitu orang yang mati karena memerangi orang-orang kafir namun ia mencuri harta rampasan perang, atau terbunuh saat melarikan diri dari peperangan, atau berperang karena riya', dan semacamnya. Orang yang mati seperti ini hukumnya syahid dunia saja. Dalil bagian kedua adalah jenazah Umar, Utsman dan Ali ﷺ dimandikan dan dishalati berdasarkan kesepakatan. Fuqaha juga sepakat, mereka adalah syuhada Allah ﷻ.

Kesepuluh; hikmah kenapa syahid tidak dimandikan dan tidak dishalati.

Asy-Syafi'i menjelaskan dalam *Al Umm*, syahid tidak dimandikan dan tidak dishalati agar bertemu Allah ﷻ dengan luka-luka di tubuh mereka, karena ada riwayat menyebutkan; bau darah mereka seperti wangi minyak kasturi. Kemuliaan yang Allah ﷻ berikan kepada syahid sudah cukup, sehingga tidak perlu dishalati, di samping lebih meringankan beban kaum muslimin yang masih hidup, mengingat pasukan muslimin yang turut serta dalam peperangan banyak mendapat

luka, juga dikhawatirkan musuh balik menyerang, dan agar korban-korban luka lekas ditemukan dan dipulangkan. *Wallahu a'lam.*

Pendapat Ulama Tentang Memandikan dan Menshalati Orang Mati Syahid

Telah disebutkan sebelumnya, madzhab kami; haram memandikan dan menshalati orang mati syahid. Inilah pendapat mayoritas ulama. Pendapat ini juga dianut Atha`, Nakha'i, Sulaiman bin Musa, Yahya Al Anshari, Hakim, Hammad, Laits, Malik dan diikuti oleh penduduk Madinah, Ahmad, Ishaq, Abu Tsaur dan Ibnu Al Mundzir.

Sa'id bin Musayyib dan Hasan Al Bashri berpendapat, syahid dimandikan dan dishalati. Abu Hanifah, Tsauri dan Muzanni berpendapat, dishalatkan namun tidak dimandikan. Pendapat Abu Hanifah didasarkan pada hadits-hadits bahwa Nabi ﷺ menshalati korban-korban perang Uhud, dan menshalati Hamzah beberapa kali.

Diriwayatkan dari Abu Malik Al Ghifari ؓ, Nabi ﷺ menshalati korban-korban perang Uhud sebanyak sepuluh kali, dan di setiap kalinya beliau menshalati Hamzah, hingga beliau menshalati Hamzah sebanyak tujuhpuluh kali." HR. Abu Daud dalam *Al Marasil.*

Diriwayatkan dari Syaddad bin Hadi, ada seorang badui datang menghampiri Nabi ﷺ, ia beriman lalu mengikuti beliau. Syaddad menyebutkan hadits ini secara lengkap dan panjang lebar, di antara isinya; si badui itu kemudian mati syahid, lalu Nabi ﷺ menshalatkannya. HR. An-Nasa`i.

Diriwayatkan dari Uqbah bin Amir ؓ, Nabi ﷺ keluar kemudian menshalati korban-korban Uhud seperti shalat jenazah yang biasa beliau lakukan. HR. Al Bukhari dan Muslim.

Riwayat Al Bukhari lain menyebutkan; Nabi ﷺ menshalati jenazah mereka setelah delapan tahun berlalu, seperti orang

mengucapkan salam perpisahan untuk yang masih hidup dan yang sudah meninggal.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) bersandar pada hadits Jabir ﷺ, Nabi ﷺ memerintahkan agar korban-korban perang Uhud dimakamkan bersamaan dengan darah mereka, mereka tidak dishalati tidak pula dimandikan. (HR. Al Bukhari)

Juga diriwayatkan dari Jabir, Nabi ﷺ bersabda terkait korban-korban perang Uhud, "*Mereka jangan dimandikan, karena setiap luka atau darah akan mengeluarkan semerbak bau minyak kasturi pada hari kiamat,*" beliau tidak menshalati mereka. HR. Imam Ahmad.

Diriwayatkan dari Anas bin Malik ﷺ, syuhada perang Uhud tidak dimandikan, mereka dimakamkan bersamaan dengan darah mereka, mereka tidak dishalati. HR. Abu Daud dengan *sanad hasan* atau *shahih*.

Hadits-hadits yang dijadikan sandaran oleh kalangan yang berpendapat bahwa orang yang mati syahid dishalati, para ahli hadits sepakat semua hadits tersebut *dha'if*, kecuali hadits Uqbah bin Amir. Hadits-hadits ini jelas sekali *dha'if*. Al Baihaqi dan lainnya menyebutkan, hadits paling lumayan dalam hal ini adalah hadits Abu Malik, hadits ini *mursal*. Seperti itu juga hadits Syaddad yang juga *mursal*, karena keduanya adalah tabi'in.

Terkait hadits Uqbah, para ulama madzhab kami dan fuqaha lain menanggapi bahwa yang dimaksud shalat di sini adalah doa.

Redaksi "Nabi ﷺ keluar kemudian menshalati korban-korban Uhud seperti shalat jenazah yang biasa beliau lakukan," maksudnya Nabi ﷺ mendoakan mereka seperti doa yang beliau baca dalam shalat jenazah. Riwayat tersebut harus ditakwilkan seperti itu, yang dimaksud bukanlah shalat jenazah seperti yang lazim diketahui, karena Nabi ﷺ baru melakukannya di hari-hari menjelang wafat, setelah korban-korban Uhud dikubur delapan tahun sebelumnya. Andai yang

dimaksud adalah shalat jenazah seperti biasanya, tentu Nabi ﷺ tidak menundanya hingga delapan tahun lamanya.

Dalil lain bahwa yang dimaksud shalat jenazah di sini bukanlah shalat jenazah seperti lazimnya; karena menurut kami, syahid tidak boleh dishalati, sementara menurut Abu Hanifah boleh dishalati di atas kuburnya setelah tiga hari. Karena itu, riwayat di atas harus ditakwilkan, karena Abu Hanifah tidak menerima hadits ahad untuk masalah-masalah krusial, dan ini termasuk salah satunya. *Wallahu a'lam.*

Jika ada yang membantah; hadits Jabir yang kalian sebutkan tidak bisa dijadikan hujah, karena menafikan, dan kesaksian. yang menafikan tertolak jika berseberangan dengan kesaksian lain yang menegaskan.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) memberi tanggapan; kesaksian yang menafikan hanya ditolak ketika orang yang bersaksi tidak mengetahui betul apa yang ia saksikan, dan hal yang disaksikan tidak terbatas. Berbeda jika si saksi mengetahui betul apa yang ia saksikan dan hal yang disaksikan terbatas, maka kesaksiannya bisa diterima berdasarkan kesepakatan. Kisah dalam riwayat ini diketahui oleh Jabir dan lainnya.

Sementara riwayat-riwayat yang menyebutkan adalah riwayat *dha'if*, ada dan tiadanya sama saja, kecuali hadits Uqbah yang sudah kami tanggapi sebelumnya. Imam Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* sangat mengingkari dan mencela orang yang berpendapat; orang yang mati syahid dishalati, dengan bersandar pada riwayat Sya'bi dan lainnya bahwa Hamzah ؓ dishalati Nabi ﷺ lebih dari tujuhpuluh kali, sembilan korban perang Uhud didatangkan dan Hamzah sebagai pelengkap kesepuluh, setelah itu Nabi ﷺ menshalati semuanya, setelah itu kesembilan jenazah diangkat sementara Hamzah tetap berada di tempat, setelah itu sembilan jenazah korban perang Uhud lain didatangkan, Nabi ﷺ kemudian menshalati kesembilan jenazah tersebut, juga

Hamzah hingga Nabi ﷺ menshalati Hamzah sebanyak tujuhpuluh kali.

Imam Asy-Syafi'i menjelaskan, jumlah syahid pada perang Uhud mencapai tujuhpuluh dua jenazah. Jika Nabi ﷺ menshalatkan jenazah mereka sebanyak sepuluh kali, berarti yang benar tidak lebih dari tujuh atau delapan kali shalat, dengan asumsi setiap kali shalat, Nabi ﷺ menshalati sembilan jenazah ditambah Hamzah sebagai pelengkap yang kesepuluh.

Dengan demikian, jumlah shalat yang dilakukan Nabi ﷺ adalah sebanyak tujuh kali saja, bukan tujuhpuluh kali shalat. Jika yang dimaksud adalah takbir sebanyak tujuhpuluh kali, maka kami dan juga mereka sama-sama berpendapat bahwa takbir dalam shalat jenazah sebanyak empat kali, jika dikalikan sembilan berarti jumlah keseluruhan hanya tigapuluh enam kali takbir.

Imam Asy-Syafi'i menyatakan, siapapun yang meriwayatkan hadits ini seharusnya malu pada diri sendiri, selaiknya tidak menentang hadits-hadits yang ada, karena diriwayatkan melalui sejumlah sanad mutawatir bahwa Nabi ﷺ tidak menshalati mereka. Demikian penjelasan Imam Asy-Syafi'i Imam Haramain menjelaskan dalam *Al Asalib*, sandaran kami dalam masalah ini adalah hadits-hadits *shahih*, semuanya menyebutkan Nabi ﷺ tidak menshalati jenazah korban perang Uhud.

Pernyataan mereka bahwa Nabi ﷺ menshalati jenazah korban perang Uhud, salah dan tidak dibenarkan oleh para imam hadits, karena para pengusung pendapat ini meriwayatkan; sepuluh jenazah demi sepuluh jenazah korban perang Uhud didatangkan dan Hamzah adalah salah satunya, hingga Nabi ﷺ menshalati Hamzah sebanyak tujuhpuluh kali. Ini jelas keliru, sebab syuhada perang Uhud jumlahnya sekitar tujuhpuluh.

Hamzah dishalati sebanyak tujuhpuluh kali oleh Nabi ﷺ, itu benar jika jumlah syuhada sebanyak tujuhratus, tapi jumlah syuhada saat itu hanya tujuhpuluh jenazah. Selain itu, menurut pendapat Abu Hanifah ﷺ, ketika mayit sudah dishalati, ia tidak dishalati lagi, sama seperti pendapat kami; setelah mayit dishalati, ia tidak dishalati lagi. Di samping itu, menurut pendapat kami dan juga mereka; memandikan jenazah syahid hukumnya tidak boleh, di mana memandikan mayit adalah syarat agar si mayit bisa dishalati. Ini untuk selain syuhada. Dengan demikian, tidak boleh hukumnya memandikan jenazah syahid tanpa dimandikan terlebih dahulu.

Jika mereka membantah; kenapa syahid tidak dimandikan? Karena masih adanya sisa-sisa mati syahid, seperti yang disebutkan Nabi ﷺ, "*Selimutilah mereka dengan luka-luka mereka.*" Dengan demikian jelas sebab kenapa syahid tidak dimandikan, selanjutnya shalat jenazah tetap berlaku bagi syahid.

Jawaban; jika yang menjadi ukuran dalam hal ini adalah adanya sisa darah, tentu orang yang terbunuh dalam peperangan dengan dicekik musuh atau dihantam benda berat harus dimandikan, padahal tidak ada bercak darah di jasadnya. Di samping itu, jika ukurannya adalah masih adanya sisa-sisa darah, tentu jenazah syahid ditayamumkan. Hadits di atas bukan berarti tidak memandikan jenazah syahid karena suatu sebab. Tapi maksudnya adalah menafikan dugaan bahwa memandikan syahid harus dilakukan untuk menghilangkan kotoran, karena nabi ﷺ bersabda, "*Selimutilah dan makamkan mereka dengan darah mereka, jangan hilangkan darah-darah itu dari jasad mereka, karena mereka akan dibangkitkan pada hari kiamat dengan berlumuran darah.*"

Lebih jelas lagi, kita pastikan bahwa Nabi ﷺ tidak bermaksud darah para syuhada tetap ada hingga hari kiamat. Dengan demikian jelas keliru pernyataan mereka bahwa jenazah syuhada tidak dimandikan

karena adanya darah. Karena itu kita harus mengatakan bahwa mati syahid membersihkan dosa-dosa orang yang terbunuh, sehingga tidak perlu dibersihkan dengan air. Ini mengharuskan mereka tidak dishalati juga, karena shalat jenazah disyariatkan untuk membersihkan dosa si mayit dengan syafaat orang-orang yang menshalati.

Jika ada yang membantah; anak kecil suci dari dosa saja tetap dishalati juga.

Jawaban; mati syahid adalah hal tidak terduga yang mengharuskan tingkatan agung dan pembersihan dosa, sehingga bisa dibilang bahwa orang yang mati syahid tidak lagi perlu dimandikan dan dishalati.

Anak kecil –meski belum mukallaf- namun belum terjadi apapun padanya yang mengharuskan bisa meraih tingkatan agung. Alasan yang benar menurut kami kenapa orang yang mati syahid tidak dimandikan adalah tidak ada alasannya. Adanya kami menyebutkan alasan-alasan di atas hanya untuk membantah pandangan mereka saja. Alasan mati syahid bisa membersihkan dosa seperti yang kami sebut sebelumnya, mungkin kurang tepat. Karena itu kami katakan, jika orang yang mati syahid tidak boleh dimandikan atau ditayamumkan, maka ia sama seperti orang hidup yang tidak mendapatkan air ataupun debu, dan menurut mereka orang seperti ini tidak perlu shalat fardhu. *Wallahu a'lam.*

Pendapat Ulama Tentang Anak Kecil yang Mati Syahid

Madzhab kami; si anak tersebut tidak dimandikan dan tidak pula dishalati. Inilah pendapat yang dianut jumhur fuqaha.

Masalah: Tentang anak kecil yang mati syahid, madzhab kami bahwa dia tidak dimandikan dan tidak dishalati, inilah yang menjadi pendapat jumhur ulama dan disebutkan oleh Al Abdari dari mayoritas

ulama, di antaranya: Malik, Abu Yusuf, Muhammad dan Ahmad. Ibnul Mundzir menyebutkannya dari Abu Tsaur dan pendapat inilah yang dia pilih. Abu Hanifah berkata, "(Anak kecil yang mati syahid) dimandikan dan dishalati." Sedangkan dalil kami, bahwa anak kecil itu adalah seorang Muslim yang terbunuh di medan perang dengan orang-orang musyrik karena memerangi mereka, sehingga dia disamakan dengan orang yang sudah baligh dan kaum wanita. Abu Hanifah berhujjah bahwa anak kecil itu tidak memiliki dosa, maka kami katakan, anak kecil dimandikan dan dishalati jika dia meninggal dunia bukan di medan perang, meskipun dia bukan termasuk pelaku dosa.

Masalah: Jika seseorang ditendang oleh kudanya di medan perang, atau senjatanya memantul mengenai dirinya, atau terjatuh dari gunung atau tercebur ke dalam sumur ketika melawan musuh, maka telah kami sebutkan bahwa menurut madzhab kami, orang tersebut tidak perlu dimandikan dan dishalati. Demikian juga ketika dia ditemukan dalam keadaan meninggal dunia tanpa ada bekas luka bahwa dia dibunuh oleh musuh. Sedangkan Malik, Abu Hanifah dan Ahmad berpendapat bahwa orang tersebut dimandikan dan dishalati. Adapun dalil kami adalah sebagaimana yang telah disebutkan pada masalah sebelumnya.

Masalah: Madzhab mereka dalam mengafani orang yang mati syahid. Madzhab kami bahwa harus dilepas darinya baju besi atau baju kulit atau jubah berisi dan segala sesuatu yang bukan dari pakaian manusia secara umum. Kemudian walinya diberi pilihan, jika mau dia mengafaninya dengan pakaian yang masih tersisa padanya, dari jenis pakaian manusia secara umum, atau dia boleh melepaskan pakaian yang ada padanya dan mengganti dengan kain lainnya. Namun sebagaimana yang telah disebutkan bahwa membiarkan apa adanya lebih utama.

Malik dan Ahmad berpendapat, "Tidak dilepas darinya baju yang terbuat dari bulu, sepatu *khuf*.., dan walinya tidak diberi pilihan untuk melepaskan sesuatu pun darinya.

Sementara para murid Daud Azh-Zhahiri memiliki pendapat lain yang berbeda dengan dua madzhab di atas. Para ulama telah sepakat bahwa baju besi dan baju kulit harus dilepaskan darinya. Pada pembahasan sebelumnya telah disebutkan dalil kami dan hadits-hadits yang menjelaskan tentang masalah ini.

Masalah: Seseorang yang terbunuh secara lalim di dalam kota baik dengan besi maupun selainnya, maka menurut kami dia dimandikan dan dishalati. Dan inilah yang menjadi pendapat Malik dan Ahmad.

Sementata Abu Hanifah dan dua sahabatnya berpendapat, "Jika orang itu dibunuh dengan besi maka dia dishalati dan tidak dimandikan."

Dalil kami adalah qiyas terhadap orang yang dibunuh dengan benda berat, di mana kita telah bersepakat bahwa mayit yang kondisinya demikian dimandikan dan dishalati. Ibnu Suraij dan Ibnu Abi Hurairah berkata, "Dia dimandikan dan tidak dishalati." Dalil semua madzhab dalam masalah ini telah disebutkan pada pembahasan yang lalu.

Masalah: Jika peperangan usai dan ditemukan seorang Muslim dalam keadaan terbunuh, maka menurut madzhab kami tidak dimandikan dan dishalati, baik ada bekasnya ataupun tidak. Dan inilah yang menjadi pendapat Malik. Sedangkan Abu Hanifah dan Ahmad berpendapat, "Jika tidak ditemukan bekas luka padanya maka dia dimandikan dan dishalati."

Masalah: Madzhab kami adalah menshalati orang yang terbunuh dari kalangan perampok. Ini juga yang menjadi pendapat Ahmad dan Daud. Sementara Abu Hanifah berpendapat, "Para perampok tidak dimandikan dan tidak dishalati." Adapun Malik

berpendapat, "Pemimpin dan orang-orang yang memiliki kedudukan tidak ikut menshalati mereka."

Masalah: Jika para perampok membunuh seseorang yang adil, maka pendapat yang paling *shahih* menurut kami adalah dia wajib dimandikan dan dishalati. Dan inlah yang menjadi pendapat Malik. Abu Hanifah berpendapat, "Tidak dimandikan dan tidak dishalati." Sedangkan Ahmad memiliki dua riwayat seperti dua madzhab di atas.

Masalah: Orang yang dibunuh dengan haq lantaran terkena hukuman *had* zina atau qishah, maka menurut kami dia wajib dimandikan dan dishalati. Pendapat ini juga dinyatakan oleh Ibnul Mundzir dari Ali bin Abi Thalib, Jabir bin Abdillah, Atha`, An-Nakha'i, Al Auza'i, Ishaq, Abu Tsaur dan Ashab Ra'y. Az-Zuhri berkata, "Orang yang dibunuh dengan qishas dishalati, namun tidak dengan orang yang mati dirajam." Malik ﷺ berkata, "Pemimpin tidak ikut menshalati keduanya, akan tetapi cukup dishalati oleh masyarakat umum."

Masalah: Barangsiapa yang bunuh diri atau mencuri ghanimah (harta rampasan perang), maka menurut kami dia dimandikan dan dishalati. Ini juga yang menjadi pendapat Abu Hanifah, Malik dan Daud. Sedangkan Ahmad berpendapat, imam tidak menshalatinya, akan tetapi cukup dishalati oleh masyarakat umum.

Masalah: Madzhab kami wajibnya memandikan dan menshalati anak hasil zina (yang meninggal dunia). Ini pula yang menjadi pendapat jumhur ulama, dan Ibnul Mundzir meriwayatkan pendapat ini dari mayoritas ulama, dia berkata, "Pendapat ini dipegang oleh An-Nakha'i, Az-Zuhri, Malik, Ahmad dan Ishaq." Sementara Qatadah berkata, "Dia tidak dishalati."

Masalah: Mengenai isyarat terhadap dalil-dalil untuk masalah-masalah yang telah disebutkan di atas.

Telah tsabit di dalam *Shahih Muslim*, dari riwayat 'Imran bin Hushain dan Buraidah, bahwa Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam*

menshalati wanita yang dirajam karena berzina. Dan telah tsabit di dalam *Shahih Al Bukhari* dari riwayat Jabir ﷺ, bahwa beliau ﷺ menshalati Ma'iz setelah beliau merajamnya. Sementara di selain riwayat Al Bukhari disebutkan bahwa beliau tidak menshalati Ma'iz.

Di dalam *Shahih Muslim* dari Jabir bin Samurah, bahwa ada seorang laki-laki yang bunuh diri, maka Nabi ﷺ tidak menshalatinya. Ad-Daraquthni dan Al Baihaqi meriwayatkan dengan sanad keduanya yang *shahih*, dari makhul, dari Abu Hurairah, bahwasanya Nabi ﷺ bersabda,

صَلُّوْا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ، وَصَلُّوْا عَلَى كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ، وَجَاهِدُوْا مَعَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ.

"Shalatlah di belakang imam yang baik maupun yang pendosa, shalatilah setiap orang yang baik maupun pendosa, dan berjihadlah bersama imam yang baik maupun yang pendosa."

Keduanya berkata, "Hadits ini *munqathi'*, karena Makhul tidak bertemu dengan Abu Hurairah ﷺ." Al Baihaqi berkata, "Mengenai perintah menshalati setiap orang yang baik maupun yang pendosa, dan menshalati setiap orang yang mengucapkan '*Laa ilaaha illallah*', telah diriwayatkan banyak hadits semuanya sangat lemah." Dia melanjutkan, "Dan yang paling *shahih* dalam masalah tersebut adalah hadits ini."

Beberapa Masalah yang Terkait:

Pertama: Jika menghukum orang yang meninggalkan shalat dihukum bunuh, maka dia dimandikan, dikafani, dishalati, dikuburkan di pekuburan kaum Muslimin, dan kuburnya ditinggikan seperti lainnya sebagaimana yang diberlakukan terhadap seluruh pelaku dosa besar. Pendapat inilah yang menjadi madzhab Asy-Syafi'i dan dipilih oleh jumhur ulama. Ada pendapat lain yang dinyatakan oleh para ulama

Khurasan, dari Abul Abbas bin Al Qadhi penulis kitab *At-Talkhish*, bahwa dia tidak dimandikan, tidak dikafani, tidak dishalati, dan kuburnya diratakan, sebagai hukuman baginya dan peringatan untuk orang lain agar tidak menirunya. Akan tetapi pendapat ini lemah. *Wallahu a'lam.*

Adapun perampok jalanan, maka disesuaikan dengan bagaimana dia membunuh dan merampas. Ada dua pendapat yang masyhur dalam bab hukuman had bagi perampok jalanan. Yang *shahih* bahwa dia dihukum bunuh, kemudian dimandikan dan dishalati, lalu disalib dalam keadaan dikafani. *Pendapat kedua*: Dia disalib dalam keadaan hidup kemudian dihukum bunuh. Dan setelah tiga hari, apakah mayatnya diturunkan dari kayu salib atau dibiarkan hingga using? Ada dua pendapat dalam masalah ini. Jika kita mengatakan pendapat yang pertama, maka dia diturunkan dan dishalati. Namun jika kita mengatakan pendapat yang kedua, maka dia tidak dimandikan dan tidak dishalati.

Imam Al Haramain berkata, "Bisa jada dia dihukum bunuh dalam keadaan tersalib, kemudian diturunkan, dimandikan dan dikafani, lalu dikembalikan ke tempat penyalibannya, akan tetapi tidak ada seorang pun yang berpendapat demikian." Sebagian sahabat kami berkata, "Berdasarkan setiap pendapat, dia tidak dimandikan dan tidak dishalati."

Kedua: Penulis kitab *Al Bahr* ‎ berkata, "Seandainya ada sejumlah orang meninggal dunia di suatu negeri di hari yang sama, kemudian mereka semua dimandikan di negeri tersebut, lantas mereka dishalati di tempat yang lain (shalat Ghaib) padahal jumlah mereka tidak diketahui, maka dibolehkan." Menurutku (An-Nawawi), Tidak perlu mengkhususkannya dengan negeri tertentu, bahkan sekiranya sejumlah kaum muslimin meninggal dunia di hari yang sama, kemudian dishalati di negeri manapun oleh orang yang boleh menshalati mayit, maka hal itu dibolehkan, bahkan baik dan dianjurkan, karena shalat Ghaib

menurut madzhab kami adalah sah, dan mengetahui secara pasti orang-orang yang meninggal serta jumlah mereka bukanlah syarat, *wallahu a'lam*.

Ketiga: Dimakruhkan menshalati jenazah di area pekuburan di antara kuburan-kuburan yang lain. Inilah madzhab kami dan inilah pendapat jumhur ulama. Ibnul Mundzir meriwayatkan pendapat ini dari Ali bin Abi Thalib, Ibnu Abbas, Ibnu Umar, Atha`, Ibnu Sirin, Ahmad, Ishaq dan Abu Tsaur. Ibnul Mundzir berkata, "Inilah yang menjadi pendapat aku." Adapun Abu Hurairah dan Umar bin Abdul Aziz tidak memakruhkannya. Sedangkan dari Malik ada dua riwayat seperti dua pendapat di atas.

بَابُ حَمْلِ الْجَنَازَةِ وَالدَّفْنِ

Bab: Mengusung dan Menguburkan Jenazah

1. **Asy-Syirazi berkata, Dibolehkan mengusung jenazah di antara dua tiang penyangga, yakni orang yang mengusung menjadikan kepalanya di antara dua penyangga bagian depan keranda dan menjadikan keduanya di atas bahunya. Namun boleh juga mengusung jenazah dari empat sisinya, mulai dengan sisi kiri bagian depan kemudian meletakkan tiang penyangga di atas pundak kanannya, lalu orang lain di sisi kiri bagian belakang keranda dan meletakkan penyangga di atas pundak kanannya, kemudian orang lain di sisi kanan bagian depan keranda dan meletakkan penyangga di atas pundak kirinya, lalu orang lain di sisi kanan bagian belakang keranda dan meletakkan penyangga di atas pundak kirinya. Akan tetapi mengusung jenazah di antara dua penyangga itu lebih utama, karena Nabi ﷺ mengusung Sa'ad bin Mu'adz ؓ (ketika meninggal dunia) di antara dua tiang penyangga. Dan karena hal itu juga diriwayatkan dari Utsman, Sa'ad bin Abi Qaqqash, Abu Hurairah serta Ibnu Az-Zubair ؓ.**

Penjelasan:

Hadits tentang diusungnya jenazah Sa'ad bin Mu'adz ؓ disebutkan oleh Asy-Syafi'i di dalam *Al Mukhtashar* dan Al Baihaqi di dalam kitab *Al Ma'rifah* namun dia mengisyaratkan bahwa hadits ini *dha'if*. Sedangkan atsar yang disebutkan dari para sahabat ؓ diriwayatkan oleh Asy-Syafi'i dan Al Baihaqi dengan sanad-sanad yang

dha'if, kecuali atsar dari Sa'ad bin Abi Waqqash yang *shahih*, *wallahu a'lam*.

Redaksi الْقَدَمَةُ adalah dengan mem*fathah*kan huruf *dal* atau bisa juga dengan meng*kasrah*kannya, dan meng*kasrah*kannya lebih utama. Sedangkan lafazh الْيَامِنَةُ dan الْيَاسِرَةُ adalah dengan meng*kasrah*kan huruf *mim* dan huruf *sin*. Yang dimaksud dengan *Al Kahil* (pundak) adalah antara dua pundak. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) ﷺ mengatakan bahwa dalam mengusung jenazah ada dua cara :

Pertama: Di antara dua penyangga. Yakni, seseorang berada di bagian depan keranda dari meletakkan dua penyangga di atas dua pundaknya. Dan satu kayu memalang diletakkan di antara dua penyangga di atas bahunya. Sedangkan di bagian belakang keranda dipikul oleh dua orang, salah satunya di sebelah kanan dan yang lainnya di sebelah kiri. Dan jangan ada seorang pun yang berada di tengah-tengah dua penyangga bagian belakang, karena dia tidak bisa melihat apa yang ada di depan kakinya, berbeda dengan yang bagian depan. Jika orang yang berada di bagian depan keranda tidak mempu memikulnya sendirian, maka dibantu oleh dua orang di sisi luar dua penyangga, masing-masing meletakkannya di atas pundaknya, dengan demikian jenazah diusung oleh lima orang.

Kedua: *At-Tarbi'*, yakni dua orang berada di bagian depan keranda, salah satunya meletakkan penyangga kanan di atas pundak kirinya, dan yang lain meletakkan penyangga kiri di atas pundak kanannya. Demikian juga dua penyangga bagian belakang keranda dipikul oleh dua orang, sehingga jenazah diusung oleh empat orang.

Asy-Syafi'i dan para ulama madzhabnya berkata, "Barangsiapa yang ingin mengambil keberkahan dengan mengusung jenazah dari empat sisinya, dia mulai dari penyangga kiri dari bagian depannya, lalu memikulnya di atas pundak kanan, kemudian menyerahkannya kepada orang lain, lantas dia mengambil penyangga kiri dari bagian belakang

dan memikulnya di atas pundak kanan juga, lalu maju dan lewat di depannya. Janganlah dia datang dari belakangnya dia tidak berjalan dari arah belakang. Dia mengambil penyangga kanan dari bagian belakang dan memikulnya di atas pundak kiri, kemudian mengambil pundak kanan dari bagian belakang dan memikulnya di atas pundak kirinya juga. Hal ini tidak bisa dilakukan jika jenazah diusung oleh empat orang. Asy-Syafi'i dan murid-muridnya juga berkata, "Kedua tata cara mengusung jenazah ini dibolehkan tanpa ada perbedaan pendapat di kalangan ulama. Manakah yang lebih afdhal? Ada tiga pendapat:

Yang paling benar dan dipilih oleh penulis serta jumhur ulama bahwa mengusung jenazah di antara dua penyangga lebih utama.

Pendapat kedua: bahwa mengusung jenazah dengan empat lebih utama. Pendapat ini diriwayatkan oleh imam Al Haramain dan dia menilai Pendapat ini lemah, tidak ada asal usulnya, dan ini merupakan pendapat Abu Hanifah.

Pendapat ketiga: Keduanya memiliki keutamaan yang sama. Pendapat ini diriwayatkan oleh Ar-Rafi'i.

Hal ini jika yang dimaksudkan adalah masing-masing tata cara tersebut secara terpisah. Adapun yang paling afdhal secara mutlak adalah dengan memadukan antara dua cara di atas, sebagaimana yang dinyatakan oleh Asy-Syafi'i di dalam *Al Umm*. Aku telah melihat redaksi nashnya di dalam *Al Umm*. Pendapat ini juga dinukil oleh syaikh Abu Hamid dan selainnya. Abu Hamid, Al Bandaniji dan Al Mahamili menegaskan pendapat ini di dalam tiga kitabnya. Pendapat ini juga ditegaskan oleh penulis di dalam *At-Tanbih*, Al Jurjani di dalam *At-Tahrir*, syaikh Nashr Al Maqdisi, penulis kitab *Al 'Iddah*, Asy-Syasyi dan selainnya. Gambaran perpaduan dua cara ini sebagaimana diisyaratkan oleh penulis Al Hawi, dia berkata, yang sunnah adalah agar jenazah diusung oleh lima orang; empat orang dari sisi-sisi keranda dan satu orang di antara dua penyangga. Demikian juga yang ditegaskan oleh

selainnya. Ar-Rafi'i dan selainnya berkata, gambaran pemaduan keduanya adalah sesekali menggunakan cara pertama dan lain waktu menggunakan cara yang kedua.

Kesimpulannya, bahwa dua cara di atas boleh diterapkan, dan memadukan keduanya lebih utama daripada hanya menerapkan satu cara. Namun jika mencukupkan diri dengan satu cara, maka cara mengusung jenazah di antara dua penyangga lebih baik daripada dengan empat orang, berdasarkan pendapat yang paling benar. Dalam masalah ini ada dua pendapat yang lainnya. Perkataan Asy-Syirazi di dalam *At-Tanbih* tegas dalam menjelaskan masalah ini sesuai dengan apa yang telah kita sebutkan di atas. Jadi, perkataan bahwasanya mengusung jenazah di antara dua penyangga lebih utama –yakni jika yang dimaksudkan adalah masing-masingnya secara tersendiri, dan tidak menyebutkan hukum yang paling utama secara mutlak. Mengenai pengusungan jenazah dengan empat orang tidak dijelaskan. Dan tata cara ini bercampur dengan orang yang hendak tabarukan dengan membawa jenazah dari semnua sisinnya. Namun pendapat yang benar dalam masalah ini adalah sebgaimana yang telah kita jelaskan di atas.

Al Qadhi di dalam *Ta'liq*-nya berkata, "Jika keranda jenazah dipikul di atas kepalanya, maka tidak dikatakan bahwa dia mengusungnya di antara dua penyangga. Dan kenyataany memang sebagaimana yang dia katakan. Apa yang telah kita sebutkan di atas, bahwa cara mengusung jenazah di antara dua penyangga adalah dengan dipikulnya keranda oleh tiga orang; dua di bagian belakang dan satu di bagian depan."Inilah pendapat yang *shahih* dan dikenal serta ditegaskan oleh para ulama madzhab Asy-Syafi'i di semua jalur. Dan mereka menegaskan bahwa cara ini tidak bisa dilaksanakan kecuali dengan tiga orang. Kecuali Ad-Darimi dan ulama lain yang menyepakatinya, serta disebutkan di dalam *Al Istidzkar* dari Abu Ishaq Al Marwazi ﷺ bahwa cara ini bisa dilaksanakan oleh dua orang. Namun ini adalah pendapat yang *syadz* dan tertolak, *wallahu a'lam.*

Masalah:

Pendapat para ulama dalam tata cara mengusung jenazah

Telah kita sebutkan bahwa cara mengusung jenazah di antara dua penyangga lebih utama daripada cara *at-Tarbi'* (di usung empat orang) menurut madzhab kami, inilah yang dinyatakan oleh Abu Tsaur dan Ibnu Mughallas Ad-Dawudi. Sedangkan Al Hasan Al Bashri, An-Nakha'i, Ats-Tsauri, Abu Hanifah, Ahmad dan Ishaq berpendapat bahwa cara*at-tarbi'* lebih utama. Adapun Malik dan Daud berpendapat bahwa keduanya memiliki keutamaan yang sama.

Masalah pertama: Asy-Syafi'i dan para ulama madzhabnya berpendapat bahwa pengusung jenazah hukumnya fardhu kifayah, dan tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama dalam masalah ini. Asy-Syafi'i dan para ulama madzhabnya berpendapat bahwa mengusung jenazah bukanlah suatu kehinaan dan kerendahan *muru'ah*, bahkan ia merupakan kebaikan, ketaatan dan pemuliaan kepada orang yang meninggal. Hal ini telah dilakukan oleh para sahabat, tabi'in dan para ulama setelah mereka. *Wallahu a'lam.*

Masalah kedua: Asy-Syafi'i di dalam *Al Umm* dan murid-muridnya berpendapat tidak boleh mengusung jenazah kecuali kaum laki-laki, baik orang yang meninggal laki-laki maupun wanita, dan tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini, karena wanita lemah untuk mengusung jenazah, dan jika mereka mengusung jenazah dikhawatirkan akan tersingkap sebagian auratnya.

Masalah ketiga: Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berpendapat, diharamkan mengusung jenazah dengan kondisi terhina, seperti membawanya dengan keranjang, karung dan semisalnya. Diharamkan pula mengusung jenazah dengan kondisi dikhawatirkan jatuh. Asy-Syafi'i di dalam *Al Umm*, Al Qadhi Abu Thayyib dan para ulama kami (madzhab Syafi'i) berpendapat bahwajenazah boleh diusung

di atas ranjang, papan atau tandu. Mereka mengatakan, dengan sarana apa pun yang dapat digunakan untuk mengusung jenazah maka itu sudah mencukupi.

Al Qadhi, Al Bandaniji dan selainnya berpendapat, jika dikhawatirkan jasad mayit akan berubah atau rusak sebelum disiapkan sarana yang layak untuk mengusungnya, maka tidak mengapa mengusung mayit dengan tangan-tangan dan pundak-pundak, agar cepat sampai ke kuburan.

Masalah keempat: Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berpendapat, dianjurkan membuat *na'sy* untuk jenazah wanita. Syaikh Nashr Al Maqdisi berkata, *na'sy* adalah sejenis kubah yang diletakkan di atas jenazah wanita di atas ranjang. Kemudian ditutup dengan kain agar tidak terlihat oleh orang-orang. Demikian juga yang dikatakan oleh penulis kitab *Al Hawi*, Untuk jenazah wanita harus dibuatkan kubah yang diletakkan di atas ranjang dalam rangka melindunginya dari pandangan manusia.

Penulis kitab *Al Bayan* ﵀ menyebutnya tenda. Dia berkata, "Jika jenazah adalah seorang wanita, maka dibuatkan tenda untuk menutupinya. Mereka berdalil dengan kisah jenazah Zainab Ummul Mukminin ﵂." Ada yang mengatakan bahwa dialah jenazah muslimah yang pertama kali diusung di atas keranda berkubah.

Al Baihaqi ﵀ meriwayatkan bahwa Fathimah binti Rasulillah ﷺ dan ﵂ bahwa dia mewasiatkan agar membuat keranda berkubah untuk jenazahnya, maka orang-orang pun melakukannya. Jika memang riwayat ini *shahih* maka itu terjadi beberapa tahun lamanya sebelum Zainab meningga dunia. (adapun) apa yang diriwayatkan oleh Al Bandaniji bahwa yang pertama kali menggunakan keranda berkubah adalah jenazah Zainab binti Rasulullah ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ memerintahkan hal itu, maka ini adalah riwayat batil, aku

perlu menjelaskannya di sini agar tidak ada orang yang tertipu dengannya.

2. Asy-Syirazi berkata, "Dianjurkan untuk mempercepat pengurusan jenazah, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah ﷺ bahwasanya Rasulullah ﷺ bersabda,

أَسْرِعُوْا بِالْجَنَازَةِ، فَإِنْ تَكُنْ صَالِحَةً فَخَيْرًا تُقَدِّمُوْنَهَا إِلَيْهِ، وَإِنْ تَكُنْ سِوَى ذَلِكَ فَشَرًّا تَضَعُوْنَهُ عَنْ رِقَابِكُمْ.

"Percepatlah dalam membawa jenazah, jika ia shalih maka kebaikanlah yang kalian segerakan untuknya, dan jika selainnya maka keburukanlah yang kalian letakkan dari pundak-pundak kalian."

Namun jangan sampai berlari, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Mas'ud ﷺ, dia berkata, "Kami pernah bertanya kepada Rasullah ﷺ tentang berjalan dalam mengusung jenazah, maka beliau menjawab, '*Jangan sampai berlari, jika ia baik maka kebaikan yang kita segerakan untuknya, dan jika ia buruk maka kita menjauh dari ahli neraka*'."

Penjelasan:

Redaksi hadits di atas terdapat dalam *Shahih Al Bukhari* dari Abu Hurairah ﷺ, bahwasanya Rasulullah ﷺ bersabda,

أَسْرِعُوْا بِالْجَنَازَةِ، فَإِنْ تَكُنْ صَالِحَةً فَخَيْرٌ تُقَدِّمُوْنَهَا عَلَيْهِ، وَإِنْ تَكُنْ سِوَى ذَلِكَ فَشَرٌّ تَضَعُوْنَهُ عَنْ رِقَابِكُمْ.

"Percepatlah dalam membawa jenazah, jika ia jenazah yang shalih maka kebaikanlah yang kalian segerakan untuknya, dan jika selainnya maka keburukanlah yang kalian letakkan dari pundak-pundak kalian." Diriwayatkan oleh Al Bukhari dan ini adalah lafazhnya, dan juga oleh Muslim, namun dalam riwayat Muslim disebutkan dengan lafazh: فَخَيْرًا تُقَدِّمُوْنَهَا إِلَيْهِ *"Maka kebaikan yang kalian persembahkanj kepadanya."*

Adapun hadits Ibnu Mas'ud ﷺ diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi, Al Baihaqi dan selain mereka. Namun mereka sepakat bahwa hadits ini *dha'if.* At-Tirmidzi pendha'ifan hadits ini dari Al Bukhari. Hadits ini dinilai *dha'if* juga oleh At-Tirmidzi, Al Baihaqi dan lain-lain. Kedha'ifan yang ada dalam hadits ini sangatlah jelas.

Para ulama sepakat dianjurkannya mempercepat dalam membawa jenazah, kecuali jika dengan mempercepat dikhawatirkan jenazah akan rusak, berubah dan semisalnya, maka harus dengan hati-hati.

Asy-Syafi'i dan para ulama madzhabnya berkata, "Yang dimaksud dengan mempercepat adalah berjalan lebih cepat dari biasanya namun tidak sampai berlari. Para ulama kami(madzhab Syafi'i) mengatakan, Jika dikhawatirkan jenazah akan berubah, atau rusak atau menggelembung maka lebih dipercepat lagi."

Asy-Syafi'i berkata di dalam *Al Umm*, "Membawa jenazah dengan cara berjalan yang paling cepat, kecuali jika memberatkan orang-orang yang mengikutinya, namun jika dikhawatirkan jenazah akan berubah atau rusak, maka mereka mempercepatnya sebisa mungkin."

Asy-Syafi'i berkata, "Aku tidak suka jika ada keluarga mayit yang memperlambat pengurusannya, baik dalam memandikan atau ketika sudah di kuburan." *Wallahu a'lam.*

Disebutkan di dalam *Ash-Shahihain* dari Ibnu Abbas ﷺ, bahwa dia berkata ketika Maimunah ﷺ meninggal dunia, "Jika kalian mengangkat kerandanya, maka janganlah kalian membuatnya bergetar maupun goncang." Perkataan Ibnu Abbas ini dibawa kepada pengertian adanya kekhawatiran jenazah akan rusak jika dibawa dengan cepat.

Dari Abu Bakrah ﷺ, dia berkata, "Kami pernah melihat diri kami berjalan cepat bersama Rasulullah ﷺ, yakni ketika membawa jenazah." Diriwayatkan oleh Abu Daud dari An-Nasa`i dengan sanad-sanad yang *shahih*. Hadits ini dibawa kepada pengertian jika dibutuhkan lebih bergegas lagi dalam beberapa kondisi sebagaimana yang telah kita jelaskan di atas.

3. Asy-Syirazi berkata, "Dianjurkan mengantar jenazah ke kuburan, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Al Bara' bin Azib ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ memerintahkan kami untuk mengantar jenazah, menjenguk orang sakit, mentasymit (mengucapkan *'yarhamukallah'* kepada) orang yang bersin, memenuhi undangan dan menolong orang yang terzhalimi." Dan dianjurkan agar tidak beranjak pergi ketika mengantar jenazah hingga jenazah tersebut dikuburkan, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah ﷺ bahwasanya Nabi ﷺ bersabda, "*Barangsiapa yang mengantar jenazah hingga dia menshalatinya, maka dia berhak mendapatkan satu qirath, dan barangsiapa yang menyaksikan penguburannya maka dia berhak mendapatkan dua qirath, satu qirath itu lebih besar daripada gunung Uhud.*"

Penjelasan:

Dua hadits yang disebutkan oleh penulis ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim. Azib adalah ayah Al Barra`, seorang sahabat,

semoga Allah meridhai keduanya. Redaksi التَّشْمِيتُ dengan huruf *syin* atau *sin*, ada dua carabaca. Kedua cara baca ini telah dijelaskan pada bab tata cara shalat Jum'at.

Disebtukan di dalam *Al Muhadzdab* bahwa satu qirath lebih besar daripada gunung Uhud, sedangkan yang disebutkan di dalam *Shahih Al Bukhari* dan *Shahih Muslim* bahwa satu qirath semisal (sebesar) gunung Uhud.

Di dalam riwayat lain milik keduanya disebutkan: "*Dua Qirath semisal dia gunung besar.*"

Di dalam riwayat lain milik Muslim: "*Yang paling kecil dari keduanya semisal gunung Uhud.*"

Al Qadhi Husain dan para ulama madzhab kami lainnya berkata, Qirath adalah ukuran pahala baik sedikit maupun banyak, dan di dalam hadits ini Rasulullah ﷺ menjelaskan bahwa ia semisal gunung Uhud. Dan ketahuilah, bahwa pahala dua qirath ikut menguburkan jenazah adalah bagi orang yang juga ikut menshalatinya, sehingga dengan ikut menguburkan dan ikut menshalati, dia berhak mendapatkan dua qirath, sedangkan jika hanya ikut menshalati maka dia hanya akan mendapatkan satu qirath. Di dalam *Ash-Shahih* telah disebutkan banyak riwayat yang menjelaskan hal ini. Hal ini juga memiliki penjelasan semisal di dalam Al Qur`an dan As-Sunnah yang telah aku jelaskan dalam pembahasan masalah ini dari kitab *Shahih Muslim.*

Hukum-hukum: ***Pertama***: Asy-Syafi'i dan para sahabat berkata, "Dianjurkan bagi laki-laki untuk mengantar jenazah sampai dikuburkan, dan ini sudah mejadi kesepakatan para ulama, berdasarkan hadits-hadits *shahih* yang menjelaskannya. Sedangkan wanita, maka dimakruhkan mengantarkan jenazah akan tetapi tidak sampai diharamkan."

Inilah pendapat yang benar, dan inilah yang dikatakan oleh para ulama madzhab kami. Adapun perkataan syaikh Nashr Al Maqdisi ﷺ, "Tidak dibolehkan bagi wanita mengantar jenazah" maka dibawa kepada pengertian *makruh tanzih*. Jika yang dia maksud adalah diharamkan, maka perkataannya tertolak, menyelisihi pendapat para ulama madzhab kami, bahkan menyelisihi hadits yang *shahih*. Ummu Athiyyah ﷺ berkata, "Kami dilarang mengantarkan jenazah akan tetapi tidak...". Diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim. Dan hadits ini hukumnya *marfu*." Redaksi seperti ini maknanya sampai kepada Rasulullah ﷺ, sebagaimana yang telah ditetapkan dalam kitab-kitab hadits dan ushul. Perkataan Ummu Athiyyah..., maknanya kami sangat dilarang namun tidak sampai diharamkan, dan maknanya adalah makruh tanzih, bukan haram.

Adapun hadits yang diriwayatkan dari Ali ﷺ, di mana dia berkata, ketika Rasulullah ﷺ keluar rumah, tiba-tiba ada sejumlah wanita yang sedang duduk, beliau bertanya, "Apa yang membuat kalian duduk di sini?" Mereka menjawab, "Kami menunggu jenazah."Beliau bertanya kembali, "Apakah kalian hendak memandikannya?"Mereka menjawab, "Tidak."Beliau bertanya, "Apakah kalian akan mengusungnya?" mereka menjawab, "Tidak." Beliau bertanya, "Apakah kalian akan...." Mereka menjawab, "Tidak." Beliau bersabda, "Kalau begitu pulanglah kalian dalam keadaan mendapat dosa dan tidak mendapat pahala." Hadits ini diriwayatkan oleh Ibnu Majah dengan sanad *dha'if*, dari riwayat Isma'il bin Sulaiman Al Azraq[28], dan Ibnu Hatim menukil pendha'ifannya dari para ulama hadits.

---

[28] Dia dari Kufah. Namanya yang tercantum dalam *Sunan Ibnu Majah* adalah Isma'il bin Salman, tanpa huruf *ya'*, demikian juga yang dinyatakan oleh adz-Dzahabi dalam *Al Mizan*, yakni: Salman. Ibnu Numair dan An-Nasa'i berkata, "Dia perawi matruk."Abu Hatim dan Ad-Daraquthni berkata, "Dia perawi yang lamah."Sementara Ibnu Ma'in berkata, "Haditsnya tidak ada apa-apanya."

Adapun hadits Abdullah bin Amr bin Al Ash[29] ﷺ, bahwasanya Nabi ﷺ pernah bersada kepada Fathimah ﷺ, "Apa yang membuatmu keluar dari rumah?" Dia menjawab, "Aku mengunjungi rumah ini, lalu aku merasa kasihan kepada mereka karena ada yang meniggal dunia.""Apakah kami pergi ke kuburan bersama mereka?"Tanya beliau.

Fathimah menjawab, "Aku berlindung kepada Allah untuk pergi ke kuburan, sementara aku telah mendengar engkau pernah bersabda mengenai hal itu?"Kemudian beliau bersabda, "Seandainya engkau pergi ke kuburan bersama mereka, engkau tidak akan melihat surga hingga kakek ayahmu melihatnya."Hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad bin Hanbal, Abu Daud dan An-Nasa'i dengan sanad *dha'if*. Apa yang telah kita sebutkan tentang makruhnya wanita mengikuti jenazah adalah madzhab kami dan madzhab jumhur ulama, Ibnu Mundzir meriwayatkannya dari Ibnu Mas'ud, Ibnu Umar, Abu Umamah, Aisyah, Masruq, Al Hasan, An-Nakha'i, Al Auza'i, Ahmad dan Ishaq. Pendapat ini juga dipegang oleh Ats-Tsauri.

Disebutkan dari Abud Darda', Az-Zuhri dan Rabi'ah, bahwa mereka tidak mengingkari hal ini. Sementara Malik tidak memakruhkannya kecuali bagi wanita yang masih muda. Al Abdari meriwayatkan dari Malik bahwa dia memakruhkannya, kecuali jika orang yang meninggak dunia adalah anaknya atau orang tuanya atau suaminya. Dan yang boleh keluar adalah wanita semisalnya karena kematian semisal. Dalil kami adalah hadits Ummu Athiyyah ﷺ.

Kedua: Para ulama telah ijma dianjurkannya mengikuti jenazah dan menghadiri penguburannya. Dan telah disebutkan di atas bahwa dengan ikut menshalatinya seseorang akan mendapatkan pahala satu qirath, jika dilanjutkan dengan ikut menguburkannya maka dia akan

---

[29] Di dalam kitab Al Majmu' ini telah disebutkan beberapa kali tentang pendapat imam an-Nawawi berkenaan dengan penulisan nama Abdullah bin Amr bin Al'Ashi, bahwa yang benar adalah dengan meletakkan huruf ya (العاصي).

mendapatkan pahala satu qirath lagi. Mengenai pahala satu qirath dengan ikut menguburkan jenazah ada dua pendapat yang disebutkan oleh penulis *Al Hawi*, pertama: jika dia ikut sampai jenazah diletakkan di liang lahad dan ditaburi tanah. *Pendapat kedua*: jika dia ikut hingga selesai dari penguburannya. Penulis kitab *Al Hawi* mengatakan, "Dan inilah pendapat yang lebih benar."

Imam Al Haramain berkata, "Jika batu bata telah disusun namun tanah belum ditimbunkan atau belum sempurna, maka sebagian sahabat kami masih ragu-ragu."

Imam Al Haramain melanjutkan, "Pendapat yang tepat adalah jika jenazah telah ditimbun dengan tanah, maka seseorang baru akan mendapatkan satu qirath tersebut." Dalil untuk pendapat ini adalah sebuah riwayat di dalam *Shahih Muslim*, bahwasanya Nabi ﷺ bersabda,

مَنْ صَلَّى عَلَى جَنَازَةٍ فَلَهُ قِيْرَاطٌ، وَمَنْ تَبِعَهَا حَتَّى تُوْضَعَ فِي الْقَبْرِ فَقِيْرَاطَانِ.

"Barangsiapa yang menshalati jenazah maka dia akan mendapatkan pahala satu qiraty, dan barangsiapa yang mengantarnya sampai diletakkan di kuburan maka dia mendapatkan pahala dua qirath."

Di dalam riwayat lain disebutkan:

حَتَّى تُوْضَعَ فِي اللَّحْدِ.

"Sampai jenazah diletakkan di lahad."

As-Sarkhasi di dalam *Al Amali* menyebutkan tiga perbedaan pendapat mengenai kapan seseorang akan mendapatkan pahala dua qirath. Pertama, dan ini pendapat yang paling lemah: Jika jenazah telah diletakkan di lahad. Kedua, jika batu bata telah diletakkan, sebagaimana yang dikatakan oleh Al Qaffal. Dan pendapat ketiga, jika telah selesai

dari penguburan. Aku berkata, Pendapat yang benar adalah bahwa seseorang tidak akan mendapatkan qirath yang kedua kecuali setelah selesai dari penguburan, berdasarkan riwayat al-Bukhrai dan Muslim tentang hadits ini:

وَمَنْ تَبِعَهَا حَتَّى يَفْرُغَ مِنْ دَفْنِهَا فَلَهُ قِيْرَاطَانِ.

"dan barangsiapa yang mengantar jenazah hingga selesai dari penguburannya, maka dia akan mendapatkan pahala dua qirath." Di dalam riwayat Muslim disebutkan:

حَتَّى يَفْرِغَ مِنْهَا

"Hingga dia selesai darinya."

Atau lafazh: حَتَّى تُوْضَعَ فِي الْقَبْرِ (hingga jenazah diletakkan di kuburan) diartikan: maksudnya adalah diletakkan hingga selesai. Redaksi ini menjadi isyarat bahwa seyogyanya seseorang tidak pulang sebelum jenazah sampai ke kuburan. Kesimpulannya, bahwa meninggalkan jenazah ada tiga tingkatan:

Pertama: Pergi seusai menshalatinya.

Kedua: Pergi setelah jenazah diletakkan di kuburan dan ditutupi dengan batu bata sebelum ditimbun tanah.

Ketiga: Pergi setelah jenazah ditimbun tanah dan setelah selesai darinya.

Keempat: Sesuai jenazah dikuburkan, dia tinggal sejenak di kuburan, memohon ampunan kepada Allah bagi si mayit, berdoa untuk kebaikannya, dan memohonkan kepada Allah agat menetapkannya. Maka, yang keempat adalah yang paling sempurna, yang ketiga akan mendapatkan pahala dua qirath yang tidak didapat oleh yang kedua berdasarkan pendapat yang paling benar, sedangkan yang pertama

hanya akan mendapatkan satu qirath tanpa adanya perbedaan pendapat.

4. Asy-Syirazi berkata, "Yang sesusai sunnah adalah dengan tidak naik kendaraan, karena Nabi ﷺ tidak pernah naik kendaraan baik ketika hendak shalat hari raya maupun ketika mengantarkan jenazah. Jika seseorang naik kendaraan ketika pulang maka tidak mengapa, berdasarkan riwayat Jabir bin Samurah ؓ, bahwasanya Nabi ﷺ pernah menshalati jenazah, ketika pulang, didatangkan kepada beliau seekor kuda yang tidak berpelana[30], lalu beliau menaikinya.

Yang sunnah adalah berjalan di depan jenazah, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Umar ؓ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ, Abu Bakar, Umar dan Utsman berjalan di depan jenazah." Dan karena orang yang mengantar akan memberi syafaat kepada mayit, maka orang yang memberi syafaat hendaknya di depan orang yang diberi syafa'at. Dianjurkan berjalan di depan jenazah namun dekat dengannya, karena jika posisinya jauh dari jenazah dianggap tidak bersamanya."

Penjelasan:

Hadits yang menyebutkan bahwa Nabi ﷺ tidak pernah naik kendaraan ketika hendak berangkat shalat Id dan ketika mengantar jenazah adalah hadits gharib. Sedangkan hadits Jabir bin Samurah diriwayatkan oleh Muslim dengan lafazhnya, dan hadits Ibnu Umar diriwayarkan oleh Asy-Syafi'i di dalam *Al Umm*, Abu Daud, At-Tirmidzi,

---

[30] Di dalam naskah ar-Rakbi dari kitab *Al Muhadzdab* yang menjelaskan kata-kata asing dalam kitab *ath-Tharaz al- Madzhab* disebutkan: عري seperti riwayat Muslim.

An-Nasa`i, Ibnu Majah, Al Baihaqi dan selain mereka. Sanadnya *shahih*, hanya saja dalam riwayat mayoritas mereka tidak menyebutkan nama Utsman, yaitu di sebagian riwayat Asy-Syafi'i, An-Nasa`i dan Al Baihaqi. Demikianlah yang dia riwayatkan secara maushul dari Az-Zuhri, dari Salim, dari Ibnu Umar.

Sedangkan riwayat secara *mursal* dari Az-Zuhri dengan lafazh: "Bahwasanya Nabi ﷺ, Abu Bakar dan Umar." Yang meriwayatkannya secara maushul adalah Sufyan bin Uyainah, dan dia adalah seorang imam. Abu Daud dan Ibnu Majah tidak menyebutkan kecuali dua riwayat yang maushul. Sedangkan At-Tirmidzi, An-Nasa`i dan Al Baihaqi menyebutkan dua riwayat. At-Tirmidzi berkata, "Sepertinya Ahli Hadits berpendapat bahwa riwayat *mursal* lebih *shahih*."An-Nasa'i berkata, "Menyatakannya sebagai riwayat maushul adalah keliru, justru yang benar adalah *mursal*."Adapun hadits-hadits yang menyebutkan tentang berjalan di belakang jenazah maka tidak *shahih*. Al Baihaqi رحمه الله Ta'ala berkata, "Riwayat-riwayat yang menyebutkan tentang anjuran berjalan di depan jenazah lebih *shahih* dan lebih banyak."

Redaksi فَرَسٌ مُعْرَوْرًى, yakni dengan mendhammahkan huruf *mim*, mensukunkan huruf *'ain*, memfathahan huruf *ra`* pertama, dan memfathahan huruf *ra`* kedua bertanwin. Demikianlah yang disebutkan di dalam *Al Muhadzdzab*. Demikian juga yang disebutkan di dalam *Shahih Muslim* dan kitab hadits lainnya.

Dalam riwayat lain milik Muslim juga disebutkan: بِفَرَسٍ عُرْيٍ. Kedua lafazh ini *shahih* baik dari segi bahasa Arab maupun dari segi riwayat. Jenazah yang dimaksud dalam riwayat ini adalah jenazah Abu Dahdah. Ada juga yang mengatakan Ibnu Dahdah.

Di dalam riwayat At-Tirmidzi, dari Jabir bin Samurah رضي الله عنه, bahwasanya Nabi ﷺ mengantar jenazah Ibnu Dahdah رضي الله عنه dengan berjalan kaki, dan kembali pulang dengan mengendarai kuda." At-Tirmidzi berkata, "Hadits hasan."

Redaksi "karena jika posisinya jauh dari jenazah dianggap tidak bersamanya". Maknanya adalah, bahwa keutamaan (pahala) akan didapatkan bagi orang yang bersama jenazah, bukan orang mendahuluinya sampai ke kuburan, karena jika demikian dia tidak mendapatkan pahala mengantar jenazah, sebab dia tidak dianggap bersama jenazah. Telah tsabit di dalam *Shahih Al Bukhari* dan selainnya,

مَنْ تَبِعَ جَنَازَةً وَكَانَ مَعَهَا حَتَّى يَفْرُغَ مِنْ دَفْنِهَا رَجَعَ بِقِيْرَاطَيْنِ.

"Barangsiapa yang mengantar jenazah dan dia selalu bersamanya hingga selesai dikuburkan, maka dia akan pulang dengan membawa pahala dua qirath."

Hukum-hukum: Para ulama madzhab kami berkata, "Dimakruhkan naik kendaraan ketika pergi mengantar jenazah, kecuali karena ada udzur seperti sakit atau lemah dan semisalnya, maka tidak mengapa naik kendaraan. Dan mereka bersepakat bahwa tidak mengapa naik kendaraan ketika pulang."

Asy-Syafi'i dan para ulama madzhabnya berkata, "Yang paling utama adalah berjalan di depan jenazah dan dekat dengannya, setiap kali lebih dekat maka lebih utama, baik dengan naik kendaraan atau berjalan kaki, maka yang lebih utama adalah di depan jenazah meskipun aga menjauh ke depan, selama masih dianggap bersama para pengantar karena banyaknya jama'ah yang mengantarkan jenazah misalnya, maka dia akan tetap mendapatkan pahala mengantarkannya, akan tetapi jika dia menjauh ke depan dari jenazah dan tidak dianggap sebagai pengantar karena terputus dari jama'ah pengantar lainnya, maka dia tidak mendapat pahalanya.

Adapun jika dia berjalan di belakang jenazah, maka dia akan mendapatkan pahala mengantarnya secara umum, namun tidak mendapatkan kesempurnaannya.

Masalah:

Pendapat para ulama dalama masalah ini

Telah kami sebutkan bahwa madzhab kami adalah: berjalan di depan jenazah lebih utama, baik dengan naik kendaraan atau berjalan kaki. Dan inilah pendapat jumhur ulama, di antaranya: Abu Bakar, Umar, Utsman, Ibnu Umar, Al Hasan bin Ali, Abu Qatadah, Abu Hurairah, Ibnuz Zubair, Al Qasim bin Muhammad, Salim, Syuraih, Ibnu Abi Laila, Az-Zuhri, Malik, Ahmad, dan Daud. Sedangkan Abu Hanifah berpendapat: berjalan di belakang jenazah lebih utama. Ini juga yang menjadi pendapat Al Auza'i dan Ishaq. Sementara Ast-Tsauri berpendapat: Orang yang naik kendaraan berada di belakang jenazah, sedangkan yang jalan kaki maka sesuai dengan kehendaknya.

5. Asy-Syirazi berkata, Jika seseorang terlebih dahulu sampai ke kuburan, maka dia boleh memilih; jika mau silahkan berdiri sampai jenazah diletakkan, atau jika dia mau silahkan duduk. Berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Ali bin Abi Thalib ﷺ,

قَامَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَ الْجَنَائِزِ [31] حَتَّى تُوْضَعَ، وَقَامَ النَّاسُ مَعَهُ، ثُمَّ قَعَدَ بَعْدَ ذَلِكَ وَأَمَرَهُمْ بِالْقُعُوْدِ.

"Rasulullah ﷺ berdiri bersama jenazah hingga ia diletakkan, dan para sahabat pun berdiri bersama beliau, setelah itu

---

31 Di dalam naskah yang tercetak dari *Al Muhadzdzab* disebutkan:

قَامَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَ الْجَنَازَةِ حَتَّى وُضِعَتْ.

"Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam berdiri bersama jenazah hingga ia diletakkan."

beliau duduk dan memerintahkan para sahabat untuk duduk."

Penjelasan:

Hadits Ali ﷺ, *shahih*, diriwayatkan oleh Muslim di dalam *Shahih*nya dengan makna yang sama. Muslim menyebutkan dengan lafazh:

قَامَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعْنِي فِي الْجَنَازَةِ ثُمَّ قَعَدَ.

"Rasulullah ﷺ berdiri, yakni untuk jenazah, kemudian beliau duduk."

Di dalam riwayat Muslim juga disebutkan dengan lafazh:

قَامَ فَقُمْنَا وَقَعَدَ فَقَعَدْنَا.

"Beliau berdiri maka kami pun ikut berdiri, dan beliau duduk maka kami pun ikut duduk."

Al Baihaqi meriwayatkan dari jalur yang banyak, sebagiannya seperti riwayat Muslim, dan sebagiannya sebagaimana yang disebutkan di dalam *Al Muhadzdzab* sama sesuai dengan huruf-hurufnya, bahwasanya Rasulullah ﷺ:

قَامَ مَعَ الْجَنَائِزِ حَتَّى تُوْضَعَ، وَقَامَ النَّاسُ مَعَهُ، ثُمَّ قَعَدَ بَعْدَ ذَلِكَ وَأَمَرَهُمْ بِالْقُعُوْدِ.

"Berdiri bersama jenazah hingga ia diletakkan, dan para sahabat pun berdiri bersama beliau, setelah itu beliau duduk dan memerintahkan para sahabat untuk duduk."

Di dalam riwayat lain disebutkan, bahwa Ali ﷺ melihat orang-orang berdiri menunggu jenazah diletakkan, maka dia mengisyaratkan dengan... atau cemetinya: agar mereka duduk, karena Rasulullah ﷺ juga duduk setelah sebelumnya beliau berdiri. Dari

Ubadah bin Ash-Shamit ﷺ mengenai sebab beliau duduk, dia berkata, "Suatu ketika Rasulullah ﷺ berdiri menunggu jenazah diletakkan di lahad, kemudian ada seorang ulama Yahudi lewat, lantas dia berkata, "Seperti inilah yang kami lakukan." Maka Rasulullah ﷺ duduk dan bersabda, 'Duduklah kalian, selisilah mereka (orang-orang Yahudi)'." Diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Al Baihaqi, akan tetapi sanadnya *dha'if*.

Adapun mengenai hukum dalam masalah ini: maka telah banyak hadits-hadits *shahih* baik di dalam *Ash-Shahihain* maupun di selainnya, bahwasanya Rasulullah ﷺ memerintahkan berdiri bagi orang yang menyaksikan jenazah diusung melewatinya hingga usungan jenazah tersebut meninggalkannya atau jika jenazah tersebut telah diletakkan, dan beliau memerintahkan kepada orang-orang yang mengantarnya agar tidak duduk di pemakaman hingga jenazah diletakkan. Kemudian, para ulama berbeda pendapat apakah hukum ini dinasakh atau tidak?

Asy-Syafi'i dan mayoritas sahabat kami berpendapat: dua posisi berdiri tersebut telah *mansukh* (hukumnya terhapus), sehingga tidak ada seorang pun yang diperintahkan berdiri saat ini, baik orang yang dilewati oleh usungan jenazah atau orang yang mengantarnya hingga kuburan. Kemudian penulis dan sejumlah ulama mengatakan, Seseorang diberi pilihan antara berdiri atau duduk.

Sementara ulama lain mengatakan, dimakruhkan baginya berdiri jika dia tidak hendak berjalan mengikuti jenazah. Di antara ulama yang menegaskan kemakruhannya adalah Salim Ar-Razi di dalam *Al Kifayah*, Al Mahamili, penulis *Al 'Iddah* dan syaikh Nashr Al Maqdisi.

Al Mahamili di dalam *Al Majmu'* mengatakan bahwa berdiri untuk jenazah itu dimakruhkan menurut kami dan menurut seluruh ulama fikih. Dia melanjutkan, dan diriwayatkan dari Abu Mas'ud Al Badri ﷺ bahwa dia berdiri untuk jenazah. Pendapat makruhnya berdiri untuk mayit diselisihi oleh penulis *At-Tatimmah Al Jama'ah*, di mana dia

mengatakan, dianjurkan bagi orang yang dilewati usungan jenazah agar berdiri, dan jika dia ikut mengantar jenazah maka dia tidak boleh duduk hingga jenazah diletakkan.

Pendapat yang dinyatakan oleh penulis *At-Tatimmah* inilah yang terpilih. Ada banyak hadits-hadits *shahih* yang memerintahkan berdiri untuk jenazah, dan tidak ada satu hadits tsabit pun yang memerintahkan duduk kecuali hadits Ali ﷺ, itu pun tidak secara tegas menjelaskan adanya *naskh* atau penghapusan hukum berdiri, bahkan memang tidak ada *nasakh* padanya, karena ia dibawa kepada kemungkinan duduk dalam rangka menjelaskan kebolehannya, *wallahu a'lam.*

Masalah:

Mengenai pendapat para ulama dalam masalah ini. Telah kami sebutkan bahwa madzhab kami adalah sebagaimana yang telah kami kemukakan di atas, dan ini juga yang menjadi pendapat Malik serta Ahmad. Adapun Abu Hanifah berpendapat: Dimakruhkan duduk hingga jenazah diletakkan, dan sependapat dengan Abu Hanifah, Asy-Sya'bi, An-Nakha'i serta Daud.

6. Asy-Syirazi berkata, "Tidak dimakruhkan bagi seorang Muslim untuk mengantar jenazah kerabatnya yang kafir, berdasarkan hadits yang diriwayatkan dari Ali ﷺ, dia berkata, "Aku datang kepada Nabi ﷺ lalu berkata, *"Pamanku yang sesat itu telah mati. Maka beliau bersabda, 'Pergi dan ikutlah menguburkannya'.'* Tidak boleh mengantar jenazah dengan membawa api dan tidak juga wanita yang meratap, berdasarkan riwayat dari 'Amr bin al-'Ash ﷺ, dia berkata, "Jika aku mati nanti, maka janganlah ada api maupun wanita peratap yang menemaniku.' Dan dari Abu Musa ﷺ, bahwa dia berwasiat, agar janganlah kalian mengantarkan jenazahku dengan membawa wanita

peratap dan jangan pula membawa bara api, serta janganlah kalian meletakkan sesuatu antara jenazahku dengan tanah."

Penjelasan:

Hadits Ali ﷺ diriwayatkan oleh Abu Daud dan selainnya, namun sanadnya *dha'if.* Sedangkan hadits Amr bin Al Ash ﷺ diriwayatkan oleh Muslim di dalam *Shahih*nya dalam hadits yang panjang. Hadits ini mengandung banyak pelajaran yang telah dia sebutkan di dalam pembahasan Iman. Adapun hadits Abu Musa ﷺ diriwayatkan oleh Al Baihaqi.

Redaksi مِتُّ –boleh dengan mendhammahkan huruf *mim* atau mengkasrahkannya-, keduanya merupakan dialek yang fasih.

(Adapun mengenai hukum) maka dalam hal ini ada dua masalah:

Pertama: Penulis dan para ulama kami (madzhab Syafi'i), Tidak dimakruhkan bagi seorang Muslim untuk mengantar jenazah kerabatnya yang kafir. Asy-Syafi'i juga menyatakannya di dalam *Mukhtashar Al Muzani.* Dan masalah ini telah dipaparkan pada bab Memandikan Mayit.

Kedua: Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan para ulama kami (madzhab Syafi'i), Dimakruhkan mengantar jenazah dengan membawa api. Ibnu Shabbagh dan lainnya berkata, Maksudnya adalah dimakruhkan membawa bukhur dengan bara api di depan usungan jenazah ke pemakaman, dan tidak ada perbedaan pendapat dalam kemakruhannya, sebagaimana yang telah dinyatakan oleh Asy-Syafi'i dan para ulama madzhab kami.

Ibnu Mundzir menukil adanya ijma' ulama atas kemakruhannya. Dia berkata, "Di antara para ulama yang dinukil darinya pendapat ini adalah Umar, Abu Hurairah, Abdullah bin Mughaffal, Ma'qil bin Yasar, Abu Sa'id Al Khudri dan Aisyah. Al Baihaqi menyebutkan dari Ubadah bin Ash-Shamit, Aisyah, Asma' dan selain mereka, bahwa mereka berwasiat agar jenazah mereka tidak diantar dengan membawa api."

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata, "Hal itu dimakruhkan karena adanya dalil, dan karena ia merupakan sikap optimis dengan cara yang buruk. Apa yang telah kami sebutkan mengenai makruhnya mengantar jenazah dengan apai merupakan pernyataan Asy-Syafi'i dan jumhur ulama."

Syaikh Nashr berkata, "Tidak boleh mengantar jenazah dengan membawa bara dan api. Jika yang dia maksud 'tidak boleh' di sini adalah makruh tanzih, maka hal itu sebagaimana yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i dan para ulama madzhab kami. Namun jika yang dia maksudkan adalah haram, maka itu merupakan pendapat yang *syadz* dan tertolak. Al Mahamili dan selainnya berkata, Demikian juga dimakruhkan adanya bara api di pemakaman ketika menguburkan jenazah."

Adapun mengantar jenazah dengan adanya wanita yang meratap maka hukumnya haram, karena meratap hukumnya haram secara mutlak. Dan kami akan menjelaskannya pada bab Ta'ziyah sebagaimana yang disebutkan oleh penulis *insya Allah Ta'ala.*

Catatan:

Al Bandaniji ﷺ berkata, Dianjurkan bagi orang yang dilewati usungan jenazah agar mendoakan kebaikan untuknya dan dianjurkan untuk memujinya jika dia memang berhak dipuji. Dan bagi orang yang melihat jenazah juga dianjurkan mengucapkan,

سُبْحَانَ اللهِ الَّذِيْ لاَ يَمُوْتُ.

"Maha Suci Allah yang tidak akan mati." Atau mengucapkan,

سُبْحَانَ الْمَلِكِ الْقُدُّوْسِ. *"Maha suci Raja diraja yang Maha suci."*

7. Asy-Syirazi berkata, "Menguburkan mayit hukumnya fardhu kifayah, karena menelantarkan mayit di

tanah merupakan tindakan merusak kehormatannya dan orang-orang akan terganggu dengan bau busuknya[32]. Menguburkan jenazah di pemakaman umum lebih utama, karena Nabi ﷺ menguburkan para sahabat yang meninggal dunia di Baqi', dan karena dia akan dapat banyak doa dari orang-orang yang menziarahinya. Namun boleh juga menguburkan jenazah di rumah, karena Nabi ﷺ dikuburkan di kamar Aisyah ؓ.

Jika sebagian ahli waris mengatakan, "Dia [dikuburkan] di pemakaman umum', sementara sebagian ahli waris lainnya mengatakan, "Dia dikuburkan di rumah', maka dia dikuburkan di pemakaman umum, karena mereka yang tidak setuju dikuburkan di rumah memiliki hak pada rumah tersebut, maka tidak boleh menggugurkan haknya. Dan dianjurkan untuk dikuburkan di pemakaman umum yang paling bagus, karena Umar ؓ minta izin kepada Aisyah ؓ, agar dia dikuburkan bersama dua sahabatnya (Rasulullah ﷺ dan Abu Bakar).

Dianjurkan jenazah antar kerabat dikumpulkan (dikuburkan) di satu area, berdasarkan riwayat bahwasanya Nabi ﷺ meninggalkan sebuah batu besar di sisi kepala jenazah Utsman bin Mazh'un, kemudian beliau bersabda, 'Kami memberi tanda di kuburan saudaraku agar aku bisa menguburkan bersamanya orang yang mati kemudian.' Dan dianjurkan dua jenazah dikuburkan di satu tempat dan diturunkan ke liang kubur orang yang lebih dahulu meninggal dunia, berdasarkan sabda beliau ﷺ, 'Mina adalah tempat menderum orang yang lebih dahulu.' Jika keduanya sama maka diundi di antara keduanya."

---

32 Di dalam sebagian naskah disebutkan: برائحته.

Penjelasan:

Hadits tentang penguburan sebagian sahabat Nabi ﷺ di Baqi' adalah hadits yang *shahih*, mutawatir dan terkenal. Al Baqi' adalah tempat pemakaman penduduk Madinah. Hadits yang menjelaskan dikuburkannya Nabi ﷺ di kamar Aisyah juga *shahih* dan mutawatir. Demikian juga hadits yang menyebutkan bahwa Umar meminta izin kepada Aisyah agar jenazahnya dikuburkan bersama dua sahabatnya adalah *shahih*, diriwayatkan oleh Al Bukhari dan selainnya. Yang dimaksud dengan dua sahabat Umar di sini adalah Nabi ﷺ dan Abu Bakar ؓ.

Adapun hadits *"Mina adalah tempat menderum orang yang lebih dahulu,"* ia diriwayatkan oleh Abu Muhammad Ad-Darimi, Abu Daud, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan selain mereka dengan sanad-sanad yang jayyid dari riwayat Aisyah.

At-Tirmidzi berkata, "Ia adalah hadits hasan."Mina sebuah tempat yang telah diketahui. Dan lafazh المُنَاخ dengan mendhammahkan huruf *mim*. Hadits tentang Utsman bin Mazh'un ؓ diriwayatkan oleh Abu Daud dan Al Baihaqi dengan sanad keduanya dari Al Muththalib bin Abdillah bin Hanthab. Hanthab, dengan memfathahkan huruf ha`, mensukunkan huruf nun dan memfathahkan huruf *tha* `, seorang ulama Tabi'in, dari seorang sahabat yang mengabarkannya dari Nabi ﷺ, di mana dia melihat Nabi ﷺ ketika mengambil sebongkah batu dan meletakkannya di sisi kepala jenazah Utsman bin Mazh'un. Maka hadits ini adalah hadits yang bersanad dan bukan *mursal*, karena dia telah meriwayatkannya dari seorang sahabat dan semua sahabat ؓ adalah adil, tidaklah berpengaruh dengan kemajhulannya.

Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Majah ؓ, dari Anas ؓ, bahwasanya Rasulullah ﷺ menandai kuburan Utsman bin Mazh'un dengan sebongkah batu. Sedangkan lafazh: نُعْلِمُ عَلَى قَبْرِ أَخِي "Kami menandai kuburan saudaraku", dengan mendhammahkan huruf *nun*

dan mensukunkan huruf *'ain*, dari kata الإِعْلَام yang merupakan bentuk fi'il (kata kerja) dari الْعَلَامَة. Sementara lafazh: لأُدْفِنُ إِلَيْهِ مَنْ مَاتَ "Untuk mengubur padanya orang yang telah mati), memang seperti inilah yang disebutkan di dalam *Al Muhadzdzab*, sementara yang terdapat di dalam kitab-kitab hadits tertulis: لأُدْفِنُ إِلَيْهِ مَنْ مَاتَ مِنْ أَهْلِي "Untuk Aku kuburkan panya orang yang mati dari keluargaku".

Hukum-Hukum:

Pertama: Menguburkan mayit hukumnya fardhu kifayah berdasarkan ijma." Dan sebagaimana telah diketahui bahwa fardhu kifayah jika ditinggalkan, maka semua orang yang tercakup dalam hukum fardhu tersebut akan mendapatkan dosa, namun tidak dengan selain mereka.

Penulis kitab *Al Hawi* ﷺ berkata di awal bab memandikan mayit, Asy-Syaf'i ﷺ berkata, "Jika ada sekelompok orang dalam suatu perjalanan jauh, lalu salah seorang dari mereka meninggal dunia namun mereka tidak menguburkannya, maka dilihat; jika dia meninggal dunia di suatu jalanan berpenduduk di mana dipastikan ada orang yang melintasi jalan tersebut, atau meninggal dunia di dekat perkampungan kaum muslimin, maka teman-teman seperjalanannya telah berbuat buruk karena tidak menguburkannya, sementara orang yang berada dekat dengan jenazah tersebut harus menguburkannya."

Asy-Syafi'i melanjutkan, "Namun jika mereka meninggalkan si mayit di jalanan yang tidak dilewati orang, maka mereka semua telah berdosa dan bermaksiat kepada Allah Ta'ala. Dan penguasa boleh menghukum mereka karenanya. Kecuali mereka tidak menguburkannya karena takut akan diserang musuh jika mereka mengurusi si mayit, maka sebaiknya mereka menutupi jenazah teman mereka dengan tanah

sebisa mungkin. Namun jika mereka tidak menguburkannya maka mereka tidak berdosa, karena kondisi darurat kala itu."

Imam Asy-Syafi'i ﷺ juga berkata, "Jika ada sekelompok orang yang melewati suatu jenazah di padang pasir, maka mereka harus mengurusinya, baik jenazah tersebut laki-laki maupun perempuan. Jika mereka membiarkannya maka mereka berdosa. Kemudian dilihat; jika pada pakaian si mayit tidak ada bekas telah dimandikan atau dikafani, maka mereka harus memandikan dan mengkafaninya serta menshalati dan menguburkannya sebisa mungkin. Namun jika ada bekas telah dimandikan, bekas hanuth dan kafan, maka mereka boleh langsung menguburkannya. Jika mereka ingin menshalati maka mereka menshalatinya setelah dikubur, karena secara lahiriyah dia telah dishalati."Inilah akhir dari perkataan penulis kitab *Al Hawi* ﷺ.

Kedua: Dibolehkan menguburkan jenazah di rumah atau di pemakaman umum, namun di pemakaman umum lebih utama berdasarkan kesepakatan para ulama. Dalil untuk dua pendapat tersebut telah diutarakan dalam kitab ini. Masuk dalam makna rumah adalah kebun dan tempat lainnya yang tidak masuk dalam kategori pemakaman umum. Jika ada yang mengatakan, Bagaimana kalian bisa mengatakan bahwa mengburkan jenazah di pemakaman umum lebih utama? Sementara Nabi ﷺ sendiri dikuburkan di rumah?

Maka jawabannya dari tiga pendapat ulama madzhab: yang pertama dan yang paling terkenal adalah jawaban jumhur sahabat kami, bahwasanya Nabi ﷺ telah menguburkan para sahabat beliau di pemakaman umum. Maka mengikuti perbuatan beliau adalah lebih utama. Sedangkan dikuburkannya jenazah Nabi ﷺ di kamar beliau adalah karena ketika itu para sahabat sempat berselisih pendapat mengenai di manakah beliau akan dimakamkan. Sementara Abu Bakar ﷺ berkata, "Aku telah mendengar Rasulullah ﷺ bersabda,

مَا قَبَضَ اللهُ نَبِيًّا إِلاَّ فِي الْمَوْضِعِ الَّذِيْ يُحِبُّ أَنْ يُدْفَنَ فِيْهِ.

'Tidaklah Allah mewafatkan seorang Nabi kecuali di tempat yang beliau suka di makamkan di situ',

Karena itu makamkanlah jenazah beliau di tempat tidur beliau."

Dan mereka menjadikan kamar beliau untuk memakamkan jenazah beliau karena begitu banyaknya pengunjung sehingga tindakan tersebut untuk mempermudah mereka. Kedua: jawaban Al Mutawalli, bahwa kala itu setiap kabilah saling bersengketa dan berlomba agar jenazah beliau dimakamkan di pemakaman kabilah mereka. Ketiga: Disebutkan oleh Al Mutawalli juga, bahwa mereka melakukan demikian dalam rangka menjaga kuburan beliau agar para pengunjung tidak berdesakan sehingga akan merusaknya. Akan tetapi jawaban yang terakhir ini lemah, karena desakan yang ada di dalam masjid lebih banyak. *Wallahu a'lam.*

Ketiga: Jika sebagian ahli waris berkata, Jenazah dimakamkan di tanah milik si mayit. Sementara sebagian yang lain berkata, Jenazah dimakamkan di pemakaman umum. Maka tanpa ada perbedaan pendapat, jenazah tersebut dimakamkan di pemakaman umum, sebagaimana yang dikatakan oleh penulis. Jika salah seorang dari mereka telah bersegera dan menguburkan jenazah di rumah si mayit, maka para ulama madzhab kami berpendapat, Ahli waris yang lain boleh memindahkan jenazah tersebut, hanya saja dimakruhkan.

Jika sebagian mereka ada yang mengatakan, Jenazah dikuburkan di tanah milikku, maka yang lain tidak harus menerimanya, karena mereka memiliki kewajiban memberikan sumbangsih. Jika ada salah seorang di antara mereka yang bersegera menguburkan si mayit dengan hartanya sendiri, atau mengkafani si mayit dari hartanya sendiri, Ibnu Shabbagh berkata, para ulama madzhab kami tidak menyinggungnya.

Ibnu Shabbagh melanjutkan, menurutku, jenazah tidak dipindahkan dan kafannya tidak perlu dilepas kembali, karena dalam hal

ini tidak ada hak seorang pun yang digugurkan, sementara dengan memindahkan jenazah dari kuburnya akan menyebabkan kehormatannya tercoreng. Pendapat inilah yang dipilih oleh penulis kitab *Asy-Syamil* dan ditegaskan oleh penulis kitab *At-Tatimmah*. Jika seluruh ahli waris sepakat untuk menguburkan jenazah tersebut di tanah milik si mayit, kemudian ahli waris menjual tanah itu, maka si pembeli tanah tidak berhak memindahkan jenazah dari kuburnya, namun dia diberi hak pilih untuk membatalkan transaksi, jika dia memang tidak tahu ada jenazah yang dikuburkan di tanah tersebut.

Kemudian apabila jenazah si mayit telah usang atau disepakati untuk dipindahkan, apakah yang terpendam menjadi hak orang yang menjual ataukah orang yang membeli? Ada dua pendapat yang disebutkan oleh Al Qadhi Husain dan selainnya. Pembahasan yang semisal dengan dua pendapat ulama ini akan dipaparkan dalam bab jual beli *insya Allah.*

Di antara pembahasan yang nanti akan dipaparkan adalah: Jika seseorang menjual sebuah pohon atau kebun dan mengecualikan salah satu pohon tertentu, lalu dia mencabutnya, apakah penanaman itu menjadi hak penjual atau pembeli? Ada dua pendapat yang diungkapkan dengan suatu penjelasan, apakah ia mengikuti hukum pohon tersebut atau tidak, pendapat yang paling *shahih* dari keduanya adalah bahwa ia tidak mengikuti hukum pohon.

Keempat: Asy-Syafi'i, penulis dan para ulama madzhab kami berkata, Dianjurkan mengumpulkan kerabat mayit di tempat pemakaman berdasarkan apa yang dikatakan oleh penulis. Al Bandaniji berkata, Dianjurkan agar ayah si mayit diposisikan di bagian depan menghadap kiblat, kemudian orang yang berusia di bawahnya dan seterusnya.

Kelima: Jika ada dua jenazah yang dibawa ke pemakaman umum dan masing-masing dari keduanya sama-sama ingin

memperebutkan satu kuburan, maka diputuskan untuk yang lebih dahulu sampai, namun jika keduanya sampai dalam waktu yang bersamaan, maka keduanya diundi.

Keenam: Asy-Syafi'i berkata di dalam *Al Umm* dan *madzhab qadim* serta para ulama madzhab kami, Dianjurkan menguburkan jenazah di pemakaman yang paling bagus di suatu negeri berdasarkan apa yang disebutkan oleh penulis, karena yang demikian itu lebih kasih sayang kepada si mayit. Di antaranya adalah pemakaman yang disebutkan oleh orang-orang sebagai pemakaman baik dan orang-orang shalih pun di kuburkan di situ.

8. Asy-Syirazi berkata: Tidak boleh memakamkan mayit di tempat yang terdapat mayit lain kecuali jika telah diketahui mayit yang ada di kuburan tersebut tersebut telah hancur dan tidak ada yang tersisa, dan untuk mengetahui hal itu harus dikonsultasikan terlebih dahulu kepada orang yang mengetahui kondisi tanah itu.

Tidak boleh dua mayit dimakamkan di satu tempat yang sama, karena Nabi ﷺ tidak memakamkan di setiap kubur kecuali satu mayit. Akan tetapi jika kondisi darurat mengharuskan demikian maka tidak mengapa, karena Nabi ﷺ pernah mengumpulkan dua jenazah yang mati syahid di perang Uhud dalam satu kain, kemudian beliau bertanya, "Siapakan di antara keduanya yang memiliki hafalan Al Qur`an lebih banyak?" Jika salah satu dari keduanya telah ditunjuk maka ia dimasukkan ke dalam lahad terlebih dahulu.

Jika kondisi darurat mengharuskan dikumpulkannya jenazah laki-laki dan jenazah perempuan dalam satu kuburan, maka di antara keduanya diletakkan pembatas dari

tanah, dan jenazah laki-laki diletakkan di depan jenazah perempuan berdasarkan ketika kondisi masih hidup.

Penjelasan:

Perkataan Asy-Syirazi bahwa Nabi ﷺ tidak memakamkan di setiap kubur kecuali satu mayit adalah *shahih* dan terkenal di dalam hadits-hadits yang *shahih*. Namun maksudnya adalah ketika kondisinya lapang. Adapun perkataan penulis bahwa Nabi ﷺ pernah mengumpulkan dua jenazah yang mati syahid di perang Uhud dan seterusnya, maka hadits tersebut telah diriwayatkan oleh Al Bukhari dari riwayat Jabir bin Abdillah.

Masalah:

Pertama: Tidak boleh mayit dikuburkan di tempat mayit lainnya kecuali mayit yang pertama telah hancur lebur yang tidak tersisa daging maupun tulang belulangnya sedikit pun. Larangan yang kami sebutkan di sini, yakni menguburkan mayit di atas mayit yang lain, adalah larangan yang bersifat haram. Demikianlah yang telah ditegaskan oleh para ulama madzhab kami. Di antara yang menegaskan keharamannya...[33].

Adapun pertakaan Ar-Rafi'i, "Dianjurkan dalam kondisi lapang untuk menguburkan setiap orang di kuburan sendiri-sendiri", maka itu dipahami sesuai dengan kesepakatan para ulama madzhab kami, di mana para ulama madzhab kami berkata, Larangan itu tetap berlaku selama daging atau tulang mayit masih ada, dan penulis sendiri telah menegaskan hal ini dalam perkataannya, "Tidak ada sesuatu pun yang tersisa dari jasad mayit".

Adapun mayit yang telah hancur lebur dan tidak menyisakan tulang, bahkan jasad dan tulang belulangnya telah menjadi tanah, maka

[33] Dalam naskah asli kosong.Menurut Saya, "Yakni, di antara yang menegaskan keharamannya adalah penulis kitab *Al Bayan*, Ar-Ruyani di dalam *AlBahr*, dan sahabat-sahabat kami yang lain.

tanpa ada perbedaan pendapat di kalangan ulama boleh bagi mayit lain untuk dikuburkan di tempat tersebut.

Al Qadhi Husain, Al Baghawi, Al Mutawalli dan seluruh para ulama madzhab kami berkata, setelah mayat itu hancur maka tidak boleh kuburannya diratakan dengan tanah kemudian dibuatkan pemakaman yang baru, jika itu adalah pemakaman umum, karena hal itu akan membuat orang-orang menyangkanya baru dikuburkan sehingga mereka tidak mau menguburkan jenazah mereka di tempat tersebut. Akan tetapi tempat itu harus dibiarkan hancur, agar orang lain bisa menguburkan jenazah yang lain di situ. Penulis dan para ulama madzhab kami berkata, Tentang rentang waktu kapan mayat bisa dikatakan telah hancur lebur dikonsultasikan kepada ahli yang mengetahui kondisi tanah kuburan tersebut. Mereka melanjutkan, Jika seseorang menggalinya kemudian mendapati masih ada tulang belulang mayit, maka dia harus kembali menguburkannya dan tidak meneruskan penggaliannya.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata, "Hanya saja imam Asy-Syafi'i ﷺ berkata: jika seseorang selesai menggali suatu kuburan dan ternyata dia mendapati masih ada tulang mayit, maka tidak mengapa tulang tersebut diletakkan di pinggir lubang kuburan, kemudian mayit yang kedua dikuburkan bersama tulang tersebut."Demikian juga jika kondisinya mengharuskan mayit yang kedua dikuburkan dengan tulang itu maka tidaklah mengapa.

Kedua: tidak boleh dua jenazah laki-laki atau dua jenazah perempuan dikuburkan bersama-sama di satu lubang kuburan tanpa kondisi darurat. Demikian juga yang ditegaskan oleh As-Sarkhasi bahwa hal itu tidak dibolehkan. Kalimat yang diungkapkan oleh mayoritas ulama kami dalam masalah ini adalah "Tidak boleh dua jenazah dikuburkan di satu tempat", sebagaimana ungkapan yang dinyatakan oleh penulis.

Sementara sekelompok ulama ada yang menyatakan, dianjurkan untuk tidak memngubur dua jenazah dalam satu tempat. Adapun jika kondisi darurat mengharuskan demikian, seperti banyaknya jumlah orang yang terbunuh dalam peperangan atau meninggal dunia karena suatu wabah, tanah longsor, tenggelam ataupun sebab lainnya, sementara jika setiap mayit dikuburkan di tempat yang berbeda sangat sulit, maka boleh menguburkan dua jenazah, atau tiga, atau bahkan lebih dalm satu liang kuburan, sesuai dengan tingkat kedaruratan tersebut, berdasarkan hadits di atas.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata, "Dan dalam kondisi seperti itu, maka jenazah yang lebih dahulu dimasukkan ke liang kuburan arah kiblat adalah yang paling utama di antara mereka. Jika ada jenazah laki-laki, jenazah anak kecil dan jenazah perempuan, maka yang diletakkan di arah kiblat adalah jenazah laki-laki, kemudian jenazah anak kecil, kemudian jenazah transeksual (jika ada), kemudian jenazah perempuan."

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata, "Ayah didahulukan daripada anak, walaupun si anak lebih utama, karena kemuliaan seorang bapak."Demikian juga ibu didahulukan daripada anak perempuan. Dan tidak boleh jenazah laki-laki dan jenazah perempuan dikumpulkan dalam satu liang kuburan kecuali jika terbukti kedaruratannya.

Jika demikian, maka di antara kedua jenazah tersebut diletakkan tanah untuk memisahkan mereka. Dalam hal ini tidak ada ulama yang berselisih. Dan jenazah laki-laki didahulukan untuk diletakkan di arah kiblat walaupun dia adalah seorang anak. Adapun jika dua jenazah laki-laki atau dua jenazah perempuan dikumpulkan di satu liang kuburan karena kondisi darurat, apakah harus diletakkan tanah pembatas di antara keduanya? Ada dua pendapat dalam masalah ini.

Pendapat yang paling benar, sebagaimana yang dipastikan oleh jumhur ulama Iraq dan dinyatakan oleh Asy-Syafi'i di dalam *Al Umm*:

harus diletakkan tanah pembatass. *Pendapat kedua*: tidak perlu diletakkan tanah pembatas, sebagaimana yang dipastikan oleh sejumlah sahabat kami, *wallahu a'lam.*

Asy-Syafi'i dan para ulama kami (madzhab Syafi'i) berpendapat jika ada di antara jenazah tersebut yang dikhawatirkan berubah kondisinya maka dia yang didahulukan ke liang kubur, selanjutnya jenazah yang dikhawatirkan berubah jenazah pertama. Jika tidak ada jenazah yang dikhawatirkan berubah, maka didahulukan sang ayah, kemudian ibu, dilanjutkan dengan yang paling dekat kekerabatannya. Jika jenazah yang meninggal dunia adalah dua bersaudara, maka didahulukan yang lebih tua. Jika keduanya berusia sama, atau dua jenazah tersebut adalah suami istri, maka keduanya diundi. *Wallahu a'lam.*

9. Asy-Syirazi berkata, "Jenazah kafir tidak boleh dikuburkan di pemakaman[34] kaum Muslimin, dan jenazah Muslim tidak boleh dikuburkan di pemakaman orang-orang kafir."

Penjelasan:

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) sepakat bahwa jenazah Muslim tidak boleh dikuburkan di pemakaman orang-orang kafir, dan jenazah kafir tidak boleh dikuburkan di pemakaman kaum Muslimin. Jika ada wanita kafir dzimmi meninggal dunia dalam keadaan mengandung anak dari seorang Muslim, sementara janinnya mati di dalam perutnya, maka dalam masalah ini ada beberapa pendapat: (Pendapat yang benar) adalah bahwa dia dikuburkan di antara pemakaman kaum Muslimin dan pemakaman orang-orang kafir.

---

[34] Di sebagian naskah tercantum: مقابر.

Sementara punggungnya dihadapkan ke arah kiblat, karena janin ikut menghadap ke punggung ibunya. Inilah pendapat yang dipastikan oleh Ibnu Shabbagh, Asy-Syasyi, penulis kitab *Al Bayan* dan selain mereka, dan inilah pendapat yang masyhur.

Sementara penulis kitab *Al Hawi* mengatakan, telah disebutkan sebuah pernyataan dari Asy-Syafi'i, bahwa jenazah tersebut dikembalikan kepada para pemeluk agamanya agar dimandikan dan dikuburkan oleh mereka. Dia berkata, "Telah diriwayatkan dari para ulama madzhab kami bahwa dia dikuburkan di antara pemakaman kaum Muslimin dan pemakaman orang-orang musyrik. Demikian juga bila mayat kaum Muslimin bercampur baur dengan mayat orang-orang kafir. Dia melanjutkan, dan telah diriwayatkan dari Umar bin Al Khaththab ﷺ, bahwasanya ada seorang wanita nashrani mati sementara di dalam perutnya ada janin Muslim, maka Umar memerintahkan agar jenazah wanita nashrani tersebut dikuburkan di pemakaman kaum Muslimin.

Atsar dari Umar bin Al Khaththab ini diriwayatkan oleh Al Baihaqi dengan sanad *dha'if.* Al Baihaqi juga meriwayatkan dari Watsilah bin Al Asqa' ﷺ, bahwa dia menguburkan jenazah wanita nashrani yang mengandung janin Muslim di pemakaman yang bukan pemakaman orang-orang kafir dan bukan pula pemakaman kaum Muslimin. Al Qadhi Husain menyebutkan dalam *ta'liq*nya, bahwa pendapat yang *shahih* adalah agar jenazah tersebut dikuburkan di pemakaman kaum Muslimin.

Sedangkan penulis kitab *At-Tatimmah* memastikan bahwa jenazah tersebut dikuburkan di pinggiran pemakaman kaum Muslimin. Apa yang disebutkan oleh penulis *At-Tatimmah* adalah suatu pendapat yang bagus, *wallahu a'lam.*

10. Asy-Syirazi berkata, "Jika ada orang yang meninggal dunia di tengah lautan dan jauh dari pantai, maka yang lebih utama adalah agar jenazah tersebut diletakkan di antara dua papan (peti) dan dilempar ke lautan, karena bisa jadi jenazah tersebut akan sampai ke pantai sehingga ada orang yang menguburkannya. Jika penduduk pesisir pantai adalah orang-orang kafir, maka jenazah tersebut dilemparkan ke laut."

Penjelasan:

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berpendapat,jika seorang Muslim meninggal dunia di tengah lautan, dan dia bersama sekelompok orang, jika posisi mereka dekat dengan pantai dan memungkinkan bagi mereka untuk meminggir ke pantai, maka mereka wajib ke pantai, kemudian memandikan, mengkafani, menshalati dan menguburkannya di pantai tersebut.

Mereka melanjutkan: namun jika tidak mungkin bagi mereka untuk minggir ke pantai karena jarak yang jauh atau karena takut terhadap musuh, binatang buas dan semisalnya, maka mereka tidak wajib menguburkan si mayit di pantai, akan tetapi mereka tetap wajib memandikan, mengkafani dan menshalatinya, kemudian si mayit diletakkan di dalam peti dan dilemparkan ke lautan, dengan harapan ia akan dibawa ombak sampai ke pantai dan bertemu dengan orang yang mau menguburkannya.

Asy-Syafi'i berkata di dalam *Al Umm*, "Kalaupun mereka tidak meletakkan si mayit di dalam peti dan tidak melemparkannya ke tepian pantai namun langsung melemparkannya ke lautan, aku harap hal itu tidaklah mengapa."Demikianlah lafazh yang terdapat di dalam *Al Umm*.

Sementara syaikh Abu Hamid dan penulis kitab *Asy-Syamil* menukil bahwa Asy-Syafi'i ﷺ berkata, "Mereka tidaklah berdosa, *insya Allah*."Kalimat ini semakna dengan perkataa Asy-Syafi'i di dalam *Al*

Umm, "Aku harap hal itu tidaklah mengapa". Jika penduduk pantai adalah orang-orang kafir, maka imam Asy-Syafi'i berkata, "Mayit diletakkan ke dalam peti dan dilemparkan ke lautan."Al Muzani ﷺ berkata, "Peti tersebut disertai sesuatu yang berat agar tenggelam ke dasar lautan, supaya tidak diambil orang-orang kafir lalu merubah sunnah kaum Muslimin dalam memperlakukan si mayit."

Al Muzani melanjutkan, "Imam Asy-Syafi'i menyatakan agar si mayit dilemparkan ke tepi pantai, jika para penduduk pulau tersebut adalah orang-orang Muslim, adapun jika mereka kafir, maka peti mayit itu dibebani dengan sesuatu yang berat agar tenggelam ke dasar lautan." Namun apa yang dikatakan oleh para ulama madzhab kami dan dinyatakan secara nash oleh imam Asy-Syafi'i yaitu agar si mayit dilempat ke pantai, adalah lebih utama, karena ada kemungkinan ia ditemukan oleh orang Muslim lalu dikuburkan menghadap kiblat. Sedangkan apa yang dikatakan oleh Al Muzani, maka bisa dipastikan jika si mayit tidak akan dikuburkan, bahkan akan dimakan oleh ikan-ikan. Apa yang kami sebutkan inilah yang masyhur dalam kitab-kitab para ulama madzhab kami.

Syaikh Abu Hamid dan Ibnu Shabbagh berpendapat, bahwa Al Muzani menyebutkan madzhabnya ini di dalam *Al Jami' Al Kabir*-nya. Namun Al Qadhi Abu Ath-Thayyib di dalam *Ta'liq* nya mengingari para sahabat atas penukilan mereka bahwa hal ini dari Al Muzani. Dia berkata: Aku telah mencari masalah ini di dalam *Al Jami' Al Kabir* ternyata aku mendapatinya sesuai dengan apa yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i dalam *Al Umm.*

Penulis kitab *Al Mustazhhara* menyebutkan sebagaimana yang disebutkan oleh penulis, seakan-akan mereka berdua memilihi madzhab Al Muzani. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata, Yang benar adalah apa yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i, *wallahu a'lam.*

Al Baihaqi meriwayatkan dengan sanad yang *shahih* dari Anas, bahwa Abu Thalhah ﷺ mengarungi lautan kemudian meninggal dunia, orang-orang yang pergi bersamanya tidak mendapati satu pulau kecuali setelah tujuh hari, maka mereka pun menguburkan Abu Thalhah di pulalu tersebut, dan ternyata jenazahnya belum berubah.

11. Asy-Syirazi berkata: Dianjurkan untuk memperdalam lubang kubur seukuran tinggi badan manusia dengan mengangkat tangan ke atas, berdasarkan riwayat bahwa Umar ﷺ mewasiatkan [agar lubang kuburan diperdalam seukuran[35]] tinggi badan dengan mengangkat tangan ke atas.

Dianjurkan untuk memperluas lubang untuk bagian kedua kaki dan kepala jenazah, berdasarkan riwayat bahwasanya Nabi ﷺ bersabda kepada orang yang menggali kubur, "*Perluaslah arah kepalanya[36] dan perluaslah arah kedua kakinya.*" Jika tanahnya sangat keras, maka sebagaimana sabda Nabi ﷺ, "*Liang lahad untuk kita dan syaq(lobang di tengah) untuk selain kita.*" Dan jika tanahnya tidak keras maka dengan membuatkan *syaq* (lobang atau galian) di tengahnya.

Penjelasan:

Hadits "Perluaslah arah kepalanya dan perluaslah arah kedua kakinya" diriwayatkan oleh Abu Daud dalam pembahasan jual beli, dari *Sunan*nya dan Al Baihaqi di dalam pembahasan jenazah serta selain keduanya dari riwayat Ashim bin Kulaib bin Syihab dari ayahnya, seorang Tabi'in, dari seorang sahabat Nabi ﷺ, dan isnadnya *shahih*.

---

[35] Kalimat yang ada di antara dua kurung tidak terdapat pada naskah ض dan ق.

[36] Di sebagian naskah didahulukan lafazh dua kaki dan diakhirkan lafazh kepala.

Dan diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi serta An-Nasa`i dari riwayat Hisyam bin Amir ﷺ, bahwasanya Nabi ﷺ bersabda kepada para sahabat pada perang Uhud,

إِحْفِرُوْا وَأَوْسِعُوْا وَأَعْمِقُوْا.

"Galilah kuburan, perluaslah dan perdalamlah." At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan shahih.*"

Adapun hadits *"Liang lahad untuk kita dan liangsyaq untuk selain kita"* diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi, An-Nasa`i Ibnu Majah, Al Baihaqi dan selain mereka dari riwayat Ibnu Abbas. Namun isnadnya *dha'if,* karena di dalam isnadnya terdapat perawi bernama Abdul A'la bin Amir, dia adalah seorang perawi *dha'if* di kalangan ahli hadits. Hadits ini diriwayatkan juga oleh imam Ahmad bin Hanbal dan Ibnu Majah dari Jarir bin Abdullah Al Bajali, akan tetapi isnadnya juga *dha'if.*

Di dalam riwayat lain milik Ahmad pada hadits Jarir ini disebutkan, "Dan lubang Syaq untuk Ahli Kitab." Hadits-hadits bersanad *dha'if* tersebut sudah cukup terwakili oleh hadits Sa'ad bin Abi Waqqash ﷺ, bahwa dia berpesan pada saat sakit yang mengantarkannya kepada kematian, "Buatkanlah liang lahad untukku dan dirikanlah batu bata di atas kuburku, sebagaimana yang telah dilakukan terhadap Rasulullah ﷺ". Diriwayatkan oleh Muslim dalam *Shahih*nya.

Para ulama Bahasa Arab menjelaskan, dikatakan, لَحَدْتُ لِلْمَيِّتِ dan أَلْحَدْتُ لَهُ (aku membuat liang lahad untuk mayit) ada dua cara baca. Dan untuk lafazh اللَّحْدُ juga ada dua cara baca; dengan mem*fathah*kan huruf *lam* atau men*dhammah*kannya. Yakni dengan menggali dinding bawah kuburan ke sisi kiblat seukuran untuk meletakkan mayit dan menutupinya. Sedangkan *asy-Syaq* –dengan memfathahkan huruf *syin-*

yakni menggali bagian bawah lubang seperti sungai. Kata يعمق dengan huruf *'ain*, dan kata رخوة dengan mengkasrahkan huruf *ra* atau memfathahkannya, namun mengkasrahkannya lebih fasih dan lebih masyhur.

Masalah:

Pertama: Dianjurkan untuk memperdalam lubang kuburan berdasarkan hadits riwayat Hisyam bin Amiryang telah kita sebutkan. Dan dalamnya dianjurkan seukuran tinggi tubuh manusia dengan mengangkat tengan ke atas, sebagaimana yang disebutkan oleh penulis. Inilah pendapat yang masyhur yang dinyatakan oleh para ulama madzhab kami di setiap jalan periwayatan mereka, kecuali satu riwayat yang dinyatakan oleh Ar-Rafi'i dan selainnya, bahwa ukurannya setinggi badan manusia tanpa mengangkat tangan ke atas.

Namun pendapatnya ini *syadz* dan lemah. Makna *Al Qamah dan Al Basthah* adalah: berdirinya seseorang dengan tinggi badan sedang dan mengangkat kedua tangannya ke atas kepala semampunya.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) memperkirakan *Al Qamah dan Al Basthah* seukuran empat setengah hasta. Inilah yang masyhur, dan inilah yang ditegaskan oleh jumhur ulama dalam kitab-kitab merekaserta dinukil oleh Penulis kitab *Al Bayan* dari para ulama madzhab kami.

Sedangkan Al Mahamili di dalam *Al Majmu'* menyatakan bahwa ia seukuran tiga setengah hasta, dan inilah yang dipastikan oleh Ar-Rafi'i. Namun pendapat ini *syadz* dan tertolak. Sungguh mengherankan ketika Ar-Rafi'i memastikan ukuran ini dan menolak apa yang telah dipastikan oleh jumhur ulama, yaitu empat setengah hasta. Di antara para ulama yang menegaskan empat setengah hasta adalah Al Bandaniji, penulis kitab *Asy-Syamil* dan selain mereka. Dan telah

disebutkan di atas bahwa penulis kitab *Al Bayan* menukilnya dari para ulama madzhab kami.

Ada tiga faidah yang disebutkan oleh Asy-Syafi'i, syaikh Abu Hamid dan para ulama madzhab kami mengenai dianjurkannya memperdalam lubang kuburan, yaitu: agar tidak bisa digali oleh binatang buas, tidak bau serta agar tidak bisa atau susah digali oleh orang yang hendak mencuri kafannya.

Adapun batas minimal ukuran lubang kuburan yang dibolehkan sebagaimana yang disebutkan oleh imam Al Haramain, Al Ghazali, Ar-Rafi'i dan selain mereka , bahwa minimalnya adalah lubang galian yang dapat menyembunyikan bau mayit dan mempersulit binatang buas untuk menggali dan sampai kepada mayit.

Kedua: Disunnahkan memperluas kuburan di sisi kedua kaki dan kepala mayit.

Ketiga:Para ulama telah sepakat bahwa memakamkan mayit di lahad maupun di *syaq* keduanya dibolehkan, akan tetapi jika tanahnya keras sehingga pasirnya tidak akan longsor maka di lahad lebih utama, sebagaimana yang telah disebutkan di atas berdasarkan dalil-dalil yang ada, sedangkan jika tanahnya tidak keras sehingga mudah longsor maka *syaq* lebih utama.

Asy-Syafi'i di dalam *Al Umm* dan para ulama kami (madzhab Syafi'i), Jika seseorang memilih *syaq*, maka dia menggali sebuah lubang seperti saluran dan membangun di dua sisinya dengan bata, hingga membentuk lobang ditengah untuk diletakan si mayit, setelah itu menutup bagian atas mayit dengan atap batu bata, kayu atau selainnya, namun atap penutup tersebut ditinggikan sedikit sehingga tidak menempel mayit, dan di antara sela-selanya diberi potongan-potongan batu bata.

Asy-Syafi'i berkata di dalam *Al Umm*, Aku melihat orang-orang di zaman kami, yakni di Makkah –semoga Allah senantiasa

memuliakannya- mereka meletakkan tanaman *idzkhir*[37] di atas atap yang menutupi mayit, kemudian mereka meletakkan tanah padanya. Inilah yang bisa aku sebutkan mengenai tata cara pembuatan *syaq* dan lahat sebagaimana yang dinyatakan oleh Asy-Syafi'i di dalam *Al Umm* dan disepakati oleh para ulama madzhab kami.

Catatan:

Penulis mengatakan di pasal kedua setelah ini dan juga seluruh sahabat kami, Dimakruhkan menguburkan mayit di dalam peti kecuali jika kondisi tanah lembek atau basah. Mereka berkata, Jika si mayit mewasiatkan demikian, maka tidak boleh menunaikan wasiatnya kecuali jika kondisi tanah sebagaimana yang telah disebutkan di atas. Mereka berkata, "Jika menggunakan peti, maka peti tersebut dibeli dari harta pokok si mayit, demikianlah yang ditegaskan oleh al-Baghawi dan selainnya. Apa yang telah kami sebutkan berkenaan dengan makruhnya menguburkan mayit di dalam peti adalah madzhab kami dan madzhab seluruh ulama, dan aku meyangka bahwa hal ini sudah menjadi ijma."

Al Abdari ﷺ berkata, "Aku tidak mengetahui ada perbedaan pendapat di antara kaum Muslimin dalam masalah ini." *Wallahu a'lam.*

Pendapat Para Ulama Dalam Masalah Mendalamkan Liang Kuburan

Telah kami sebutkan bahwa madzhab kami adalah dianjurkannya memperdalam liang kuburan seukuran tubuh manusia yang berdiri dalam keadaan mengangkat kedua tangannya ke atas. Ibnu Mundzir meriwayatkan hal ini dari Umar bin Al Khaththab. Sementara diriwayatkan dari Umar bin Abdul 'Aziz dan An-Nakha'i, bahwa

---

[37] Dengan pengulangan hamzah qath' dan dengan huruf kha berharakat kasrah (tha').

keduanya berkata, Liang kuburan diperdalam hingga seukuran pusar orang. Dia berkata, Malik ﷺ menganjurkan agar liang kuburan tidak diperdalam sekali namun tidak juga dekat dengan bagian atasnya. *Wallahu a'lam.*

12. Asy-Syirazi berkata, "Yang lebih utama untuk mengurusi penguburan mayit adalah kaum laki-laki, karena hal itu membutuhkan kekerasan dan kekuatan. Dan kaum laki-laki berhak melakukan hal itu. Dan yang paling utama di antara mereka adalah yang paling utama dalam menunaikan shalat, karena mereka akan lebih lembut dalam memperlakukan mayit.

Jika yang meninggal dunia adalah seorang wanita, maka yang paling utama untuk menguburkannya adalah suaminya, karena dia yang paling berhak untuk memandikannya. Jika si wanita tidak memiliki suami, maka yang paling berhak adalah ayahnya, kemudian putranya, kemudian cucu laki-lakinya, kemudian saudaranya, kemudian keponakan laki-lakinya, kemudian pamannya.

Jika dia tidak memiliki kerabat yang memiliki hubungan rahim, namun dia memiliki hamba sahaya, maka maka sahaya tersebut lebih utama daripada putra pamannya, karena sahaya tersebut seperti mahram baginya. Sayaha yang telah dikebiri lebih utama daripada yang tidak dikebiri. Jika dia tidak memiliki sahaya, maka oleh putra pamannya, kemudian orang yang shalih dari kaum Muslimin.

Dianjurkan agar orang-orang yang menguburkan mayit berjumlah ganjil, karena Nabi ﷺ telah dikuburkan oleh Ali, Al Abbas dan Usamah ﷺ. Dianjurkan agar menutup

dengan kain ketika mayit dikuburkan, karena Nabi shallallahu 'alaihi wasallam menutupi kuburan Sa'ad bin Mu'adz ﷺ dengan kain ketika beliau menguburkannya."

Penjelasan:

Rdaksi"Karena Nabi ﷺ dikuburkan oleh Ali, Al Abbas dan Usamah," hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud, Al Baihaqi dan selain keduanya. Sanad-sanadnya masih diperselisihkan dan mengandung kelemahan.

Di dalam riwayat Abu Daud tidak disebutkan AlAbbas, akan tetapi yang disebutkan adalah Ali, Al Fadhl dan Usamah, kemudian Abdurrahman bin Auf bergabung bersama mereka sehingga menjadi empat orang. Sementara di dalam sebagian riwayat Al Baihaqi dari Ali ﷺ, disebutkan: "Yang menangani pemakaman Rasulullah ﷺ adalah empat orang: Ali, Al Abbas, Al Fadhl dan Shalih, mantan sahaya Rasulullah ﷺ."

Sedangkan di dalam riwayat lain dari Ibnu Abbas disebutkan, "Mereka empat orang, yaitu Ali, Al Fadhl, Qasm bin Al Abbas dan Syuqran mantan sahayah Rasulullah shallallahu 'alahi wasallam, kemudian ada orang kelima yang bergabung bersama mereka, sehingga mereka menjadi berlima."

Syuqran, dengan men*dhammah*kan huruf *syin* dan mensukunkan huruf *qaf*, dia adalah Shalih mantan sahaya Rasulullah ﷺ, yang dijuluki dengan Syuqran. Adapun mengenai ditutupnya kuburan Sa'ad bin Mu'adz, maka diriwayatkan oleh Al Baihaqi dari riwayat Ibnu Al Abbas ﷺ dengan sanad yang lemah.

Masalah:

Pertama: Asy-Syafi'i dan para ulama madzhab kami berkata, "Yang paling utama untuk menangani pemakaman mayit adalah kaum laki-laki, baik mayit laki-laki maupun mayit perempuan. Tidak ada

perbedaan pendapat dalam masalah ini. Mereka berargumentasi dengan dua asalan: *Pertama*: Sebagaimana yang disebutkan oleh penulis, bahwa laki-laki lebih kuat dan lebih keras. *Kedua*: jika wanita mengurusi hal tersebut akan menyebabkan sebagian anggota tubuhnya tersingkap."

Penulis kitab *Al Bayan* berkata, "Ash-Shaidalani mengatakan, Kaum wanita boleh membawa jenazah perempuan dari tempat pemandian kemudian diserahkan kepada orang yang ada di dalam kuburan, karena mereka sanggup melakukan hal ini. Kaum wanita juga mengurusi pelepasan ikatan pada kain yang membalut jenazah wanita di kuburan."

Penulis kitab *Al Bayan* kemudian melanjutkan: Aku tidak mengetahui ada yang berpendapat demikian selain ash-Shaidalani. Apa yang dikatakan oleh penulis kitab *Al Bayan* ini sangat mengherankan, padahal apa yang dikatakan oleh Ash-Shaidalani bukanlah suatu yang munkar, bahkan merupakan sesuatu yang haq dan benar. Dan juga telah disebutkan oleh Asy-Syafi'i di dalam *Al Umm* pada bab memakamkan mayit.

Asy-Syafi'i berkata, "Menutupi jenazah wanita ketika dimasukkan ke dalam liang kuburan lebih ditekankan daripada jenazah laki-laki, dan ia diletakkan sebagaimana menletekan mayit laki-laki."Asy-Syafi'i melanjutkan: jika kaum wanita yang mengeluarkan jenazah perempuan dari tempat pemandiannya dan melepaskan ikatan yang ada padanya, maka itu adalah suatu hal yang baik. Namun jika diurusi oleh kaum laki-laki juga tidak mengapa. Inilah yang dinyatakan olèh Asy-Syafi'i serta ditegaskan oleh Al Bandaniji dan selainnya, sebagaimana mereka telah menyebutkan tentang dianjurkannya demikian dari nash yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i ﷺ.

Di antara hadits-hadits yang dijadikan sebagai hujjah bahwa kaum laki-laki-lah yang mengurusi pemakaman jenazah meskipun jenazah perempuan, adalah hadits riwayat Anas ﷺ, di mana Anas

mengatakan, "Kami menyaksikan pemakaman putri Nabi ﷺ sementara beliau duduk di kuburan, beliau bersabda, مِنْكُمْ رَجُلٌ لَمْ يُقَارِفِ اللَّيْلَةَ؟ 'Adakah di antara kalian yang tidak berhubungan dengan istrinya tadi malam?'Abu Thalhah ؓ menjawab, 'Aku." Beliau bersabda, 'Turunlah (ke liang kuburan)', maka Abu Thalhah pun turun ke liang kuburan beliau'." Diriwayatkan oleh Al Bukhari ؒ. Ada yang mengatakan bahwa makna *lam yuqarif* adalah tidak melakukan jimak dengan istrinya.

Ada juga yang mengartikan, yakni tidak melakukan suatu dosa. Penafsiran ini disebutkan oleh Al Bukhari dari Ibnu Mubarah dari Fulaih. Namun penafsiran pertamalah yang lebih kuat. Hal ini dikuatkan oleh hadits Anas, bahwa tatkala Ruqayyah meninggal dunia, Nabi ﷺ bersabda,

لاَ يَدْخُلُ الْقَبْرَ رَجُلٌ قَارَفَ اللَّيْلَةَ أَهْلَهُ، فَلَمْ يَدْخُلْ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ الْقَبْرَ.

"Tidak boleh masuk ke liang kuburan laki-laki yang telah menggauli istrinya tadi malam", maka Utsman bin Affan tidak ikut masuk ke dalam liang kuburan tersebut. Diriwayatkan oleh imam Ahmad bin Hanbal di dalam *Musnad*nya.

Sebagaimana diketahui bahwa Thalhah ؓ adalah orang asing (tidak memiliki hubungan kekerabatan) dengan putri Nabi ﷺ, namun dia termasuk orang shalih yang hadir kala itu, dan tidak ada laki-laki yang menjadi mahram bagi Ruqayyah kecuali Nabi ﷺ. Bisa jadi kala itu beliau memiliki udzur sehingga tidak baliau sendiri yang turun ke liang kuburan, demikian juga dengan suami Ruqayyah (yakni Utsman bin Affan).

Diketahui pula bahwa ketika itu ikut hadits saudari Ruqayyah, yaitu Fathimah dan wanita mahram lainnya, maka hal ini menunjukkan bahwa kaum wanita tidak diperkenankan untuk menguburkan jenazah dan tidak diperkenankan untuk turun ke liang kuburan.

Kedua: Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata, Laki-laki yang paling berhak untuk menguburkan mayit adalah yang paling berhak untuk menshalatkannya dari sisi kedudukan dan kedekatannya dengan si mayit, bukan dari sisi sifat. Karena pengunggulan sifat dalam menshalatkan mayit menyelisihi pengunggulan dalam menguburkannya, karena yang lebih tua didahulukan daripada yang lebih faqih di dalam shalat, sedangkan di dalam menguburkan maka yang lebih faqih didahulukan daripada yang lebih tua. Demikian yang dikatakan dan disepakati oleh para ulama madzhab kami.

Permasalahan ini termasuk yang menjadikan penulis diingkari dan dikategorikan oleh penulis *Al Bayan* termasuk *musykilaat Al Muhadzdzab* (kemusykilan-kemusykilan yang ada pada kitab *Al Muhadzdzab*), karena penulis menyatakan secara mutlak (umum) bahwa orang yang didahulukan dalam shalat didahulukan pula dalam menguburkan, padahal orang yang lebih tua didahulukan dalam shalat daripada yang lebih faqih, sedangkan dalam menguburkan sebaliknya.

Namun pendapat yang dipilih bahwa hal ini tidak termasuk kemusykilan dan tidak ada celaan bagi penulis, karena maksudnya adalah berurutan dalam kedudukan bukan untuk menjelaskan sifat, sehingga ayah lebih didahulukan daripada yang lain, kemudian kakek, kemudian buyut dan seterusnya, kemudian anak laki-laki, kemudian cucu laki-laki dan seterusnya. Kemudian saudara laki-laki, kemudian keponakan laki-lakinya, kemudian paman. Apakah keturunan dari dua ayah ibunya lebih didahulukan daripada keturunan dari ayahnya saja?Ada perbedaan pendapat yang telah disebutkan dalam pembahasan menshalati mayit.

Jika ada dua orang yang sama dalam hal kedudukan, maka didahulukan yang lebih faqih, walaupun selainnya berusia lebih tua. Inilah yang dinyatakan oleh Asy-Syafi'i dan disepakati oleh para ulama madzhab kami.

Penulis kitab *Al Hawi* dan selainnya mengatakan bahwayang dimaksud dengan yang lebih faqih di sini adalah yang lebih berilmu dalam memasukkan mayit ke dalam liang kuburan, bukan yang lebih berilmu dengan hukum-hukum syar'i secara global. Syaikh Abu Hamid, Al Mahamili dan selainnya mengatakan bahwajika mayit memiliki dua kerabat, salah satunya lebih dekat namun tidak faqih, sedangkan lainnya kerabat jauh namun faqih, maka lebih didahulukan yang faqih, karena hal ini membutuhkan ilmu. Ini adalah permasalahan yang telah disepakati.

Adapun jika mayit adalah seorang wanita yang memiliki suami shalih untuk menguburkan, maka suami tersebut lebih didahulukan ayah, anak dan semua kerabat mayit. Hal ini disebutkan oleh Asy-Syafi'i dan dipastikan oleh jumhur ulama.

Penulis kitab *Al Hawi* menyebutkan dua pendapat dalam masalah ini: pertama, pendapat ini. Kedua, bahwa ayah didahulukan daripada suami, seperti dua pendapat dalam masalah memandikan mayit perempuan. Argumentasi penulis dan yang sepakat dengannya mengisyaratkan kepada kesepakatan penulis kitab *Al Hawi* dalam masalah ini.

Perkataan Asy-Syirazi dalam *At-Tanbih* jelas atau seperti jelas mengisyaratkan hal itu dalam masalah menguburkan mayit perempuan, namun yang lebih berhak adalah yang lebih berhak dalam memandikan, akan tetapi pernyataannya yang umum tersebut dibantah, karena berkonsekuensi masuknya kaum wanita dalam menguburkan mayit wanita, karena mereka lebih berhak dalam memandikannya. Dan telah disebutkan di atas bahwa tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama bahwa kaum wanita tidak berhak untuk menguburkan mayit, *wallahu a'lam.*

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata bahwa jika jenazah perempuan tersebut tidak memiliki mahram dari kalangan ahli waris,

maka yang mengurusi pemakamannya adalah mahramnya dari dzawul arham, seperti kakek dari ibu, khal (paman dari ibu) dan paman ibu. Jika tidak ada seorang pun dari mereka, maka hamba sahayanya. Hal ini jikla kita berpendapat shahihnya riwayatnya yang menyatakan bahwa hamba sahaya seperti mahram berkenaan dengan bolehnya melihat. Namun jika kita berpendapat bahwa riwayat itu *dha'if*, maka hamba sahaya layaknya orang asing.

Lahiriyah perkataan dan argumentasi penulis serta argumentasi para ulama madzhab kami menunjukkan bahwa hamba sahaya seperti orang asing. Jika dia tidak memiliki hamba sahaya, maka orang asing yang telah dikebiri lebih utama untuk mengurusi pemakamannya karena kelemahan syahwatnya. Jika tidak ada, maka *dzawul arham* yang bukan termasuk mahram, seperti anak paman. Jika tidak ada juga maka orang asing yang shalih. Imam Al Haramain ﷺ berkata, aku tidak mengetahui didahulukannya dzawul arham adalah sesuatu yang dipastikan, berbeda halnya dengan mahram, karena mereka seperti orang asing berkenaan dengan wajibnya si wanita menutup diri dari mereka dan dilarangnya mereka melihatnya.

Penulis kitab *AlUmdah*, Abul Makarim telah menyatakan pendapat yang *syadz*, di mana dia mendahulukan kerabat wanitanya daripada laki-laki orang asing. Pendapat ini *syadz* dan tertolak serta menyelisihi nash yang telah dinyatakan oleh Asy-Syafi'i dan dipastikan oleh para ulama madzhab kami, bahkan menyelisihi hadits Abu Thalhah yang telah disebutkan di atas pada permasalahan pertama. *Wallahu a'lam.*

Ketiga: Dianjurkan orang-orang yang menguburkan jenazah berjumlah ganjil, jika bisa dengan satu orang maka cukup satu orang, jika tidak maka tiga orang, atau lima orang jika dibutuhkan. Ini adalah pendapat yang sudah disepakati.

Keempat: Dianjutkan untuk menutupi kuburan dengan kain ketika jenazah dikuburkan, baik jenazah laki-laki ataupun jenazah perempuan. Inilah pendapat masyhur yang dipastikan oleh para ulama madzhab kami. Mereka mengatakan, dan jenazah perempuan lebih ditekankan lagi. Ar-Rafi'i menyebutkan pendapat lain, bahwa anjuran itu khusus untuk jenazah perempuan. Pendapat ini dipilih oleh Abul Fadhl bin 'Abdan dari kalangan sahabat kami, dan merupakan madzhab Abu Hanifah. Mereka berhujjah dengan hadits akan tetapi *dha'if*, dan karena hal itu lebih menutupi mayit, karena bisa jadi akan Nampak sesuatu yang dianjurkan untuk ditutupi. *Wallahu a'lam*.

13. Asy-Syirazi berkata, "Dianjurkan untuk meletakkan kepala mayit di bagian kaki kuburan (artinya, kaki dahulu yang diturunkan), kemudian menurunkannya secara perlahan, berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas ﷺa, bahwa jasad Nabi ﷺ diturunkan secara perlahan dari arah kakinya", dan karena hal itu lebih mudah. Dan ketika memasukkan mayit ke dalam liang kuburan disunnahkan untuk membaca: *Bismillah wa 'ala millati Rasulillah* (Dengan menyebut nama Allah dan sesuai dengan agama Rasulullah). Berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Umar, bahwasanya Nabi ﷺ mengucapkan hal itu ketika memasukkan mayit ke dalam liang kuburan. Dianjurkan[38] untuk membaringkan mayit di lahad di atas lambung kanannya, berdasarkan sabda Rasulullah ﷺ, "Apabila salah seorang dari kalian tidur, hendaknya dia berbaring dengan sisi kanannya." Dan karena ia menghadap kiblat, maka dengan posisi tersebut lebih utama. Kepala mayit diberi bantal berupa bata atau batu

---

[38] Di dalam sebagian naskah disebutkan: Dianjurkan membaringkan di kuburan sebagai ganti di lahad.

seperti orang yang masih hidup jika tidur. Kemudian letakkan sesuatu di bagian belakangnya untuk menyangga, baik dengan batu bata ataupun dengan selainnya, agar si mayit tidak jatuh terlentang.

Dimakruhkan meletakkan hamparan atau bantal di bawah mayit atau meletakkannya di dalam peti berdasarkan apa yang diriwayatkan dari Umar ❁, bahwa dia berkata, "Jika kalian menurunkan jenazah aku ke lahad nanti, maka letakkanlah tubuhku hingga menempel tanah." Dan dari Abu Musa ❁: "Jangan kalian letakkan sesuatu pun antara jasadku dengan tanah."

Kemudian pancangkan batu bata di atas kuburan, berdasarkan apa yang telah diriwayatkan dari Sa'd bin Abi Waqqash ❁, bahwa dia berkata, "Perlakukanlah diriku sebagaimana yang kalian perlakukan kepada Rasulullah ❁, pancangkanlah batu bata di atas kuburku dan taburkanlah tanah atasku." Dan bagi yang berada di tepi kuburan dianjurkan untuk menaburkan tiga taburan tanah, karena Nabi ❁ menaburkan tiga kali taburan tanah pada kuburan.

Dianjurkan untuk diam sejenak di kuburan setelah jenazah dimakamkan, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Utsman bin 'Affan, dia berkata, apabila selesai dari menguburkan seseorang, Nabi ❁ berdiri di hadapan kuburannya dan bersabda, 'Mohon ampunkanlah untuk saudara kalian dan mohonlah kepada Allah agar meneguhkannya, karena sesungguhnya sekarang dia sedang ditanya'."

Penjelasan:

Hadits Ibnu Abbas ❁ diriwayatkan oleh Asy-Syafi'i di dalam *Al Umm* dan Al Baihaqi dengan sanad *shahih*, hanya saja Asy-Syafi'i ❁

mengatakan di dalamnya, "Telah mengabarkan kepada kami seorang yang *tsiqah*". Dan para ulama berbeda pendapat tentang berhujjah dengan perkataan perawi, "Telah mengabarkan kepada kami seorang yang tsiqah".

Sebagian para ulama madzhab kami yang ahli tahqiq memilih berhujjah dengannya jika yang mengatakan sesuai dalam madzhab, jarh dan ta'dil. Berdasarkan hal ini maka benarlah argumentasi para ulama madzhab kami dengan hadits ini. Adapun hadits Ibnu Umar diriwayatkan oleh Abu Daud dan At-Tirmidzi dan dia berkata, "Hadits hasan."

Di dalam riwayat lain milik At-Tirmidzi disebutkan lafazh "sunnah" sebagai ganti lafazh "millah". Sedangkan hadits "Apabila salah seorang dari kalian tidur, hendaknya dia menyandarkan diri dengan sisi kanannya", maka hadits ini gharib dengan redaksi ini. Namun maknanya *shahih* dari Al Barra` bin Azib ﷺ, dia berkata, Rasulullah ﷺ bersabda, "Apabila engkau beranjak ke tempat tidurmu, maka berwudhu'lah sebagaimana wudhu'mu untuk shalat, kemudian berbaringlah di atas sisi kananmu, lalu ucapkanlah: Ya Allah, aku menyerahkan diriku kepada-Mu...",dst.

Diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim. Adapun hadits Sa'd bin Abi Waqqash maka diriwayatkan oleh Muslim dengan lafazhnya, kecuali redaksi: "Dan taburkanah tanah atasku". Sedangkan hadits: "Menaburkan tiga kali taburan tanah di atas kuburan" diriwayatkan oleh Al Baihaqi dari riwayat Amirbin Rabi'ah bahwa dia melihat Nabi ﷺ menaburkan tanah dengan tangan beliau tiga kali taburan, sementara beliau berdiri di sisi kuburan Utsman bin Mazh'un. Al Baihaqi ﷺ berkata, "Isnadnya *dha'if*, hanya saja ia memiliki *syahid* (riwayat penguat) yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah dengan sanadnya dari Abu Hurairah: "Bahwasanya Nabi ﷺ menaburkan tanah dari arah kepalanya."

Jadi menaburkan tanah dari arah posisi kepala mayit adaah baik. Sesungguhnya hadits ini bersanad jayyid sebagaimana yang telah kita katakan. Adapun ḥadits Ursman maka diriwayatkan oleh Abu Daud dan Al Baihaqi dengan sanad jayyid pula.

Redaksi "Taburkanlah tanah atasku", dengan mengkasrahkan huruf *ha* ` sesuai dengan wadzan يَغْزُوْا. Dikatakan: هَالَهُ– يَهِيْلُهُ. Sedangkan untuk kata kerja perintahnya adalah: هَلَّهُ. Artinya taburkan dan tuangkanlah. Dikatakan: حَثَى يَحْثِي وَحَثَيْتُ وَحَثْيًا، وَحَثَا يَحْثُو وَحَثَوْتُ حَثْوًا, dengan huruf tsa dan *wau*. Dua bahasa yang sama-sama masyhur, sebagaimana disebutkan oleh Ibnus Sikit, dari Abu Ubaidah dan selainnya.

شَفِيْرُ الْقَبْرِ artinya pinggir kuburan. Perkataan di dalam hadits: "Dan mohonlah keteguhan kepada Allah untuknya", disebutkan di sebagian naskah *Al Muhadzdzab* التَّثْبِيْتُ namun di sebagian naskah lainya disebutkan التَّثَبُّتُ dengan menghilangkan huruf *ya* ` dan mentasydid huruf *ba* `." Kedua-duanya diriwayatkan dalam kitab-kitab hadits dan keduanya *shahih.*

Masalah:

Pertama: Dianjurkan meletakkan kepala mayit ke bagian kaki kuburan, yakni bagian ujung yang menjadi posisi kaki mayit, lalu menurunkannya secara perlahan dari arah kepalanya, (artinya kakinya dahulu yang diturunkan baru kemudian kepala).

Kedua: Dianjurkan bagi orang yang memasukan mayit ke kuburan agar mengucapkan doa ketika memasukkanya: بِسْمِ اللهِ وَعَلَى مِلَّةِ رَسُوْلِ اللهِ "Dengan Nama Allah dan ajaran Rasulullah" atau بِسْمِ اللهِ وَعَلَى سُنَّةِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "Dengan nama Allah dan sunah Rasulullah ﷺ."

Asy-Syafi'i berkata di dalam *Al Mukhtashar*, "Kemudian dia mengucapkan doa:

اللَّهُمَّ أَسْلَمَهُ إِلَيْكَ الأَشْحَاءُ مِنْ وَلَدِهِ وَأَهْلِهِ وَقَرَابَتِهِ وَإِخْوَانِهِ
وَفَارَقَ مَنْ كَانَ يُحِبُّ قُرْبَهُ وَخَرَجَ مِنْ سِعَةِ الدُّنْيَا وَالْحَيَاةِ إِلَى
ظُلْمَةِ الْقَبْرِ وَضِيْقِهِ وَنَزَلَ بِكَ وَأَنْتَ خَيْرُ مَنْزُوْلٍ بِهِ إِنْ عَاقَبْتَهُ
فَبِذَنْبٍ وَإِنْ عَفَوْتَ فَأَهْلُ الْعَفْوِ أَنْتَ، غَنِيٌّ عَنْ عَذَابِهِ وَهُوَ فَقِيْرٌ إِلَى
رَحْمَتِكَ اللَّهُمَّ اشْكُرْ حَسَنَاتِهِ وَاغْفِرْ سَيِّئَتِهِ، وَأَعِذْهُ مِنْ عَذَابِ
الْقَبْرِ، وَاجْمَعْ لَهُ بِرَحْمَتِكَ الأَمْنَ مِنْ عَذَابِكَ وَاكْفِهِ كُلَّ هَوْلٍ دُوْنَ
الْجَنَّةِ، اللَّهُمَّ اخْلُفْهُ فِي تَرْكَتِهِ فِي الْغَابِرِيْنَ وَارْفَعْهُ فِي عِلِّيِّيْنَ وَعُدْ
عَلَيْهِ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِيْنَ.

"Ya Allah aku serahkan orang-orang yang bakhil dari anak-anaknya, keluarganya, dan saudaranya kepada-Mu, Engkau Yang memisahkan orang yang ingin mendekat, dan mengeluarkannya dari keluasan dunia dan kehidupan kepada kegelapan dan kesempitan kubur, Engkau yang menempatkannyadi tempat yang engkau tetapkan, jika engkau menyiksanya itu karena dosanya, jika Engkau memaafkannya maka Engkaulah yang maha pemberi maaf, yang tidak akan mengazabnya, dia membutuhkan rahmat-Mu, ya Allah terimalah kebaikannya dan ampuni kesalahnnya, lindungilah dia dari adzab kubur, karunialah dia dengan keamanan rahmat-Mu dari azab-Mu, atasi dari setiap rasa takutnya dengan surge-Mu. Ya Allah gantilah dari harta peninggalnya yang lalu dan angkatlah ia di iliyyin, masukanlah dia dalam rahmat-Mu wahai Yang Maha Penyayang di antara yang menyayang."

Ini adalah perkataan Asy-Syafi'i ﷺ. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata, dianjurkan untuk mengucapkan doa ini atau doa lainnya. Mereka telah sepakat dianjurkannya berdoa ketika itu.

Ketiga: Diwajibkan untuk meletakkan mayit menghadap kiblat, dan inilah madzhab kami serta dipastikan oleh jumhur ulama. Penulis menyebutkannya setelah ini di pasal terakhir dalam masalah jenazah yang dikuburkan tanpa dimandikan atau tanpa menghadap kiblat maka harus digali lagi.

Al Qadhi Abu Thayyib berkata di dalam kitabnya, Al Mujarrad: Menghadapkan jenazah ke arah kiblat hukumnya sunnah dan bukan wajib. Mereka bersepakat bahwa dianjurkan untuk menidurkan mayit miring ke kanan, namun jika menidurkannya miring ke kiri dengan posisi tetap menghadap kiblat maka tidaklah mengapa. Namun ia menyelisihi yang lebih utama berdasarkan apa yang telah dijelaskan. *Wallahu a'lam.*

Keempat: Dianjurkan untuk membantali kepala mayit dengan bata, batu atau semisalnya. Dan pipi kanannya ditempelkan ke bata atau semisalnya atau langsung ke tanah. Penulis di dalam *At-Tanbih* dan para ulama kami telah menyatakan dengan jelas agar menempelkan pipi kanan mayit ke tanah, maknanya adalah bahwa kain kafan yang menutupi pipi disingkapkan kemudian pipinya ditempelkan ke tanah. Dianjurkan untuk meletakan sesuatu di bagian belakang mayit baik dengan batu bata atau selainnya untuk menahannya dan agar tidak jatuh terlentang.

Kelima: Dimakruhkan meletakkan bantal atau kain di bagian bawah mayit atau meletakkan mayit di dalam peti jika tanahnya tidak basah. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) telah sepakat dimakruhkannya hal-hal ini. Dan kemakruhan meletakkan mayit dalam peti dikhususkan jika tidak ada udzur, namun jika ada udzur darurat maka boleh menggunakan peti. Hal ini sebagaimana yang dinyatakan secara jelas

oleh syaikh Nashr dan selainnya. Dan telah disebutkan sebelum pasal ini mengenai penjelasan bahwa peti itu dimakruhkan kecuali jika tanah untuk menguburkan mayit lembek atau basah. Dan wasiat mayit tidak boleh ditunaikan jika dia mewasiatkan untuk diletakkan di dalam peti kecuali dalam kondisi seperti ini. Jikapun harus dengan peti maka diambil dari harta pokoknya.

Kemudian sebagaimana yang telah kami sebutkan yaitu dimakruhkannya meletakkan bantal dan semisalnya. Inilah yang dinyatakan oleh para ulama madzhab kami di semua jalur periwayatan dan dinyatakan oleh Asy-Syafi'i juga. Namun pendapat ini diselisihi oleh penulis *At-Tahdzib*, di mana dia berkata, tidak mengapa meletakkan sesuatu di bawah lambungnya, berdasarkan hadits Ibnu Abbas ﷺ, dia berkata, "Telah diletakkan di kubur Nabi ﷺ kain beludru berwarna mereka". Diriwayatkan oleh Muslim.

Apa yang dia katakan tersebut merupakan pendapat yang *syadz* dan menyelisihi pendapat imam Asy-Syafi'i, para ulama madzhab kami dan ulama selain mereka. Mengenai hadits Ibnu Abbas mereka menjawab: bahwa perbuatan tersebut tidak dilakukan oleh sejumlah sahabat, tidak dengan keridhaan mereka bahkan tanpa sepengetahuan mereka. Akan tetapi dilakukan oleh Syaqran, mantan sahaya Rasulullah shallalahu 'alaihi wa sallam, yang dia sendiri mengatakan, "Aku tidak suka jika ada seseorang yang memakainya setelah Rasulullah ﷺ."Al Baihaqi juga telah meriwayatkan dari Ibnu Abbas, bahwa dia memakruhkan diletakkannya kain di bawah mayit di kuburnya. *Wallahu a'lam.*

Keenam: Jika mayit telah diletakkan di dalam lahat sebagaimana tatacara di atas, maka yang sunnah adalah menancapkan batu bata pada bagian yang terbuka dari lahat tersebut sehingga dapat menutupi bagian-bagian yang terbuka, sedangkan celah-celahnya dapat ditutupi dengan potongan-potongan batu bata dan semisalnya.

Sedangkan celah yang kecil ditutupi dengan rumput dan semisalnya. Sejumlah sahabat kami mengatakan, atau dengan tanah. *Wallahu a'lam.*

Ketujuh: Bagi setiap orang yang ada di kuburan dianjurkan menaburkan tanah dengan kedua tangannya ke kuburan tiga kali setelah liang lahat ditutup. Apa yang aku katakan ini, yakni menaburkan tanah ke kubur mayit dengan dua tangan, disebutkan oleh Asy-Syafi'i di dalam *Al Umm* dan disepakati oleh para ulama madzhab kami.

Di antara yang mengutarakannya secara jelas adalah gurunya para ulama madzhab kami, syaikh Abu Hamid, Al Mawardi, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Salim Ar-Razi, al-Baghawi, penulis kitab *Al 'Iddah* dan selain mereka.

Al Qadhi Husain, Al Mutawalli dan lainnya mengatakan, Pada taburan pertama dianjurkan mengucapkan, مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ (dari tanah Kami [Allah] menciptakan kalian), pada taburan kedua mengucapkan, وَفِيْهَا نُعِيْدُكُمْ (Dan pada tanah Kami mengembalikan kalian), dan pada taburan ketiga mengucapkan, وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى (Dan darinyalah Kami akan mengeluarkan kalian kembali).[39] Mereka berdalil dengan hadits Abu Umamah ﷺ, di mana dia berkata, "Tatkala Ummu Kultsum binti Rasulullah ﷺ diletakkan di kuburan, Rasulullah ﷺ mengucapkan,

مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيْهَا نُعِيْدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى.

'Dari tanah Kami menciptakan kalian, padanya kami akan mengembalikan kalian, dan darinya Kami akan mengeluarkan kalian kembali'."

Diriwayatkan oleh imam Ahmad dari riwayat Ubaidullah bin Zuhar dari 'Ali bin Zaid bin Jud'an dari Al Qasim, ketiga-tiganya adalah para perawi *dha'if.* Akan tetapi dia diperkuat dengan hadits-hadits

---

[39] (Qs. Thaahaa [20]: 55).

fadha'il a'mal, yang meskipun sanadnya lemah akan tetapi dapat diamalkan dalam masalah *targhib* (anjuran dan janji pahala) dan*tarhib* (ancaman dan janji dosa), *wallahu a'lam*.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) mengatakan, kemudian kuburan itu ditimbun dengan tanah, dan ini semakna dengan apa yang akan kami sebutkan pada poin kedelapan dalam hadits Amr bin Al'Ash ﷺ.

Kedelapan: Dianjurkan untuk menunggu di kuburan setelah mayit dimakamkan beberapa saat dalam rangka mendoakan mayit dan memohonkan ampunan untuknya. Hal ini telah disebutkan oleh Asy-Syafi'i dan disepakati oleh para ulama madzhab kami. Mereka mengatakan, Dan dianjurkan ayat Al Qur`an, jika sampai khatam maka itu lebih utama.

Sejumlah sahabat kami mengatakan, dianjurkan untuk menalqin mayit dengan apa yang akan kami sebutkan dalam permasalahan tambahan, setelah pembahasan bab ini selesai insya Allah Ta'ala.

Untuk menunggu mayit, mendoakannya dan memohonkan ampunan untuknya, mereka berdalil dengan hadits Amr bin Al Ash, bahwa tatkala hendak meninggal dunia, dia berkata, "Apabila kalian telah menguburkanku, taburkanlah tanah pada kuburku, kemudian menetaplah di sekitar kuburku seukuran waktu unta disembelih dan selesai dibagikan, agar aku mendengarkan dengan kalian dan aku tahu apa yang harus aku jawab kepada utusan-utusan Rabbku."

Diriwayatkan oleh Muslim di dalam *Shahih*nya dalam pembahasan *Al Iman*, dan ia adalah bagian dari hadits panjang yang mencakup sejumlah faidah dan kaidah. (perkataan Amr bin Al'Ash) taburkanlah tanah pada kuburku, bisa dengan hurf *sin* atau dengan huruf *syin*, keduanya benar dan maknanya berdekatan.

Diriwayatkan juga oleh Al Baihaqi dengan sanadnya bahwa Ibnu Umar ﷺ menganjurkan membaca awal dan akhir surah Al Baqarah di kuburan, *wallahu a'lam.*

Pendapat Para Ulama Mengenai Tatacara Memasukkan Mayit Ke Dalam Kuburan

Telah kami sebutkan pendapat kami, bahwa yang sunnah adalah meletakkan kepala mayit di arah kaki kuburan lalu menurunkannya perlahan-lahan (artinya, menurunkan kaki terlebih dahulu baru kemudian kepala).

Sementara Abu Hanifah mengatakan bahwa mayit diletakkan membentang dari arah kiblat kemudian dimasukkan ke dalam kuburan secara membentang.

Ibnu Mundzir telah menyebutkan dari Ibnu Umar, Anas bin Malik, Abullah bin Yazid AlKhuthami seorang sahabat, Asy-Sya'bi dan An-Nakha'i yang semisal dengan mandzhab kami. Dan pendapat ini pula yang menjadi madzhab Ahmad serta yang dipilih oleh Ibnu Mundzir. Sedangkan disebutkan dari Ali ﷺ, anaknya, Muhammad, dan Ishaq bin Rahawaih yang semisal dengan madzhab Abu Hanifah. Adapun Malik mengatakan, kedua cara ini sama. Disebutkan satu riwayat darinya yang semisal dengan madzhab kami.

Abu Hanifah berhujjah dengan hadits yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas ﷺ, bahwasanya jenazah Nabi ﷺ dimasukkan ke dalam kuburan dari arah kiblat. Di samping itu, karena arah kiblat lebih utama.

Sedangkan Asy-Syafi'i dan para ulama madzhab kami berhujjah dengan hadits Ibnu Abbas ﷺ juga, bahwasanya jenazah Nabi ﷺ diturunkan ke dalam kuburan dari arah kepalanya. Dan telah kami sebutkan di atas bahwa hadits ini dapat dijadikan sebagai hujjah.

Disebutkan pula dari Abdullah bin Yazid Al Khuthami Al Anshari ash-Shahabi, bahwa dia menshalati jenazah kemudian memasukkannya ke dalam kuburan dari arah kaki kuburan, dan dia berkata, "Apa yang aku lakukan ini termasuk sunnah."

Diriwayatkan oleh Abu Daud dan Al Baihaqi dan dia berkata, "Ini adalah sanad yang *shahih.*" Dan perkataan seorang sahabat "Termasuk sunnah melakukan begini" berhukum *marfu'* (sampai kepada Nabi ﷺ).

Di samping itu, karena menurunkan mayit ke dalam kuburan dari arah kepalanya itulah yang terkenal di kalangan mayoritas para sahabat, sebagaimana inilah yang diamalkan oleh kaum Muhajirin dan Anshar di Makkah dan Madinah. Dan demikian pulalah yang diriwayatkan oleh Asy-Syafi'i di dalam *Al Umm* dan ulama lainnya dari penduduk Makkah dan dan Madinah dari kalangan para sahabat dan ulama setelah mereka, dan mereka lebih tahu dengan apa yang dilakukan oleh Rasulullah ﷺ daripada selain mereka. *Wallahu a'lam.*

Adapun yang dijadikan sebagai hujjah oleh Abu Hanifah, yaitu hadits Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas dan Buraidah ﷺ, bahwasanya Nabi ﷺ memasukkan mayit ke dalam kuburan dari arah kiblat, maka semuanya adalah riwayat lemah yang telah diriwayatkan oleh Al Baihaqi dan telah dia jelaskan sisi kelemahannya.

Sedangkan perkataan At-Tirmidzi mengenai hadits Ibnu Abbas bahwa ia adalah hadits hasan, maka tidak dapat diterima, karena hadits tersebut diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dan selainnya dari riwayat AlHajjaj bin Arthah, sedangkan dia adalah perawi lemah menurut kesepakatan para ahli hadits. Kita perlu menjawab hal ini untuk membayangkan bagaimana Rasulullah ﷺ memasukkan mayit ke dalam kuburan dari arah kiblat.

Imam Asy-Syafi'i di dalam *Al Umm* dan ulama madzhab kami mengatakan bahwa cara ini tidak mungkin untuk dilakukan. Imam Asy-

Syafi'i sendiri telah membantah panjang lebar mengenai buruknya pendapat ini dan menyatakan bahwa yang berpendapat demikian adalah orang jahil dan telah mengingkari sesuatu yang nyata dan terlihat jelas. Al Qadhi Husain, imam Al Haramain dan lainnya berkata, Riwayat yang telah mereka nukil ini merupakan kekeliruan yang sangat fatal, karena sisi kuburan Nabi ﷺ menempel dengan dinding, sedangkan lahat beliau di bawah dinding, tidak ada tempat untuk diletakkan padanya –ini adalah perkataan Al Qadhi dan para ulama yang sepakat dengannya-. Aku sendiri (Imam An-Nawawi) telah melihat dalam mimpi yang semisal dengannya dan lebih dari itu.

Imam Asy-Syafi'i berkata, "Dinding yang berada di bawahnya semisal dengannya, sedangkan posisi lahat berada di bawah dinding, bagaimana beliau diletakkan melintang? Dan lahat menempel dengan dinding sehingga tidak ada yang dapat berdiri padanya, kecuali diturunkan dengan perlahan atau dimasukkan dari selain arah kiblat."

Imam Asy-Syafi'i melanjutkan, "Tentang perkara orang yang meninggal dan bagaimana memasukkan jenazah ke dalam kuburan merupakan perkara yang masyhur menurut kami, karena banyaknya orang yang meninggal serta ikut hadirnya para imam dan ulama terpercaya dalam menangani menangani orang-orang yang meninggal tersebut. Ia termasuk di antara perkara umum yang tidak perlu dibahas, dan membahasnya adalah membebani diri karena sudah banyak orang yang mengetahuinya.

Sementara Rasulullah ﷺ, orang-orang Muhajirin dan Anshar ada di belakang kita, kaum muslimin menukil dari kaum muslimin sebelumnya dan tidak ada perbedaan pendapat di antara mereka dalam masalah ini, yakni bahwa mayit dimasukkan perlahan. Kemudian datanglah seseorang yang bukan dari negeri kita mengajarkan kepada kita bagaimana mengurusi mayit, kemudian dia tidak rela hingga meriwayatkan dari Hammad dari Ibrahim bahwasanya

Nabi ﷺ dimasukkan ke kuburan dengan melintang."Inilah akhir dari perkataan Asy-Syafi'i.

Riwayat Ibrahim adalah riwayat yang *mursal* dan *dha'if.* Para ulama kami (madzhab Syafi'i) mengatakan, Di samping itu karena apa yang telah kami utarakan lebih mudah untuk dipraktekkan, sehingga ia lebih utama. Adapun klaim mereka mengenai menghadap kiblat, maka jawabnya adalah bahwa menghadap kiblat dianjurkan dengan dua syarat: Pertama mungkin untuk dipraktekkan dan kedua tidak menyelisihi sunnah. Sedangkan pendapat ini tidak mungkin diterapkan dan menyelisihi sunnah.

Pendapat Para Ulama Dalam Menutup Mayit Dengan Kain Ketika Ia Dimasukkan Ke Dalam Kuburan

Telah kami sebutkan bahwa madzhab kami hal itu dianjurkan baik untuk jenazah laki-laki maupun jenazah perempuan. Sementara Abu Hanifah, Malik dan Ahmad berpendapat: Hal itu dianjurkan di kuburan perempuan dan tidak untuk kuburan laki-laki. Ibnu Mundzir menyatakan dari Abdullah bin Buraidah dan Syuraih, bahwa keduanya memakruhkan hal itu pada kuburan laki-laki.

14. Asy-Syirazi berkata: Tanah yang telah dikeluarkan dari kuburan tidak ditambahkan (dengan tanah dari tempat lain) akan tetapi jika mereka menambahkan tidak mengapa. Kuburan ditinggikan dari tanah seukuran satu jengkal, berdasarkan atsar yang diriwayatkan oleh Al Qasim bin Muhammad, dia berkata, "Aku pernah menemui Aisyah, lantas aku berkata, "Perlihatkanlah kepadaku kuburan Rasulullah ﷺ dan dua sahabat beliau', maka Aisyah memperlihatkan tiga kuburan yang tidak terlalu tinggi dan tidak juga menempel (rata dengan tanah)."

Bagian atas kuburan diratakan dan diletakkan kerikil padanya, karena Nabi ﷺ meratakan gundukan (*tasthih*) kuburan putra beliau, Ibrahim ؓ, dan beliau meletakkan padanya kerikil dari dari halaman rumah[40].

Abu 'Ali Ath-Thabari ؓ berkata, "Yang lebih utama di zaman kita agar kuburan dibuat gundukan seperti punuk unta, karena tasthih termasuk syi'ar orang-orang syi'ah rafidhah." Namun apa yang dikatakan Ath-Thabari ini tidaklah benar, karena dalam masalah ini telah ada hadits yang *shahih*, sehingga tidak membahayakan jika bertepatan dengan apa yang dilakukan oleh orang-orang rafidhah itu.

Kemudian kuburan diperciki air, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Jabir ؓ, bahwasanya Nabi ﷺ memerciki kuburan putranya, Ibrahim [ؓ] dengan air. Di samping itu, karena jika tidak diperciki air maka bekas kuburan tidak nampak sehingga tidak diketahui.

Dianjurkan untuk meletakkan tanda di bagian kepala kuburan dengan batu atau selainnya, karena Nabi ﷺ menguburkan Utsman bin Mazh'un dan meletakkan batu di bagian kepala kuburannya. Dan karena dengannya kuburan tersebut akan diketahui untuk diziarahi.

Dimakruhkan memplester kuburan dan membuat bangunan padanya [atau diduduki] dan ditulisi padanya, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Jabir, dia berkata, "Rasulullah ﷺ melarang memplester kuburan dan membangun bangunan di atasnya atau mendudukinya atau menuliskan padanya", dan karena hal itu termasuk hiasan."

---

[40] Di dalam sebagian naskah disebutkan: حصا من حصا العرصة.

Penjelasan:

Haditsh Al Qasim adalah *shahih*, diriwayatkan oleh Abu Daud dan selainnya dengan sanad *shahih*. Diwirayatkan juga oleh Al Hakim dan dia berkata, "Sanadnya *shahih*." Kata: ولا مشرفة, yakni tidak terlalu tinggi. Sedangkan lafazh: ولا لاطئة artinya tidak menempel (rata) dengan tanah. Dikatakan: لَطِئَ dan لَطَأَ dengan meng*kasrah*kan huruf *tha* atau bisa juga mem*fathah*kannya, di akhirnya huruf *hamzah*, yang berarti menempel.

Adapun hadits tentang kuburan Ibrahim, diperciki air dan diletakkan kerikil padanya, maka ia diriwayatkan oleh Asy-Syafi'i di dalam *Al Umm* dan Al Baihaqi dengan sanad lemah. Sedangkan hadits tentang Utsman bin Mazh'un dan diletakkannya batu di bagian kepala kuburannya, maka penjelasannya telah disebutkan di bahasan pertama mengenai pemakaman.

Sementara hadits Jabir yang terakhir diriwayatkan oleh Muslim, Abu Daud, At-Tirmidzi dan selainnya, akan tetapi lafazh riwayat mereka berbunyi:

نَهَى رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُجَصَّصَ الْقَبْرُ وَأَنْ يُبْنَى عَلَيْهِ وَأَنْ يُقْعَدَ عَلَيْهِ.

"Rasulullah ﷺ melarang kuburan diplester, dibangun bangunan di atasnya dan diduduki."

Tidak ada penyebutan lafazh "ditulisi". Dan di dalam riwayat At-Tirmidzi terdapat tambahan: يُكْتَبُ عَلَيْهِ وَيُوطَأ "*Ditulisi dan diinjak.*" Dan At-Tirmidzi berkata, "Hadits hasan *shahih*."

Dan disebutkan di dalam *Sunan Abu Daud* tambahan lafazh: وَأَنْ يُزَادَ عَلَيْهِ "Dan ditambahkan (gundukan tanah) padanya." Sanadnya

shahih. Disebutkan dalam mayoritas naskah *Al Muhadzdzab* yang diakui: وَأَنْ يُعْقَدَ عَلَيْهِ "diduduki", yakni dengan mendahulukan huruf *'ain* atas huruf qaf. Ini merupakan kekeliruan, karena riwayat-riwayat yang masyhur di dalam *Shahih Muslim, Sunan Abu Daud, Sunan At-Tirmidzi* dan semua kitab-kitab hadits terkenal disebutkan: يُقْعَدَ, dengan mendahulukan huruf *qaf* atas huruf *'ain*, berasal dari kata القُعُوْدُ yang berarti duduk. الْحَصْبَاءُ dengan huruf *ba* dan dibaca *mad*, yaitu kerikil kecil.

Sedangkan lafazh العَرْصَةَ dengan men*sukun*kan huruf *ra'*. Ibnu Faris berkata, "Setiap tempat yang tidak ada bangunannya disebut *'arashah*."

Redaksi الشِّعَار dengan mengkasrahkan huruf *syin*, artinya tanda. Rafidhah adalah kelompok ahli bid'ah, mereka dinamakan demikian karena menolak Zaid bin Ali ﷺ, kemudian nama ini lazim untuk setiap orang dari mereka yang *ghuluw* (ekstrim) dalam madzhabnya. *Wallahu a'lam.*

Hukum-hukum:

Pertama: Asy-Syafi'i berkata di dalam *Al Mukhtashar*, "Dianjurkan untuk tidak menambah tanah kuburan yang telah dikeluarkan darinya."

Asy-Syafi'i dan para ulama madzhab kami berkata, "Kita mengatakan dianjurkannya demikian agar kuburan tidak terlalu tinggi."

Asy-Syafi'i berkata, "Akan tetapi jika ditambahkan pun tidak mengapa."

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) mengatakan, "Maknanya hal itu tidaklah dimakruhkan, akan tetapi dianjurkan meninggalkannya."

Dilarangnya menambah tanah kuburan tersebut diambil dari riwayat Abu Daud yang baru saja disebutkan, yaitu lafazh: وَأَنْ يُزَادَ عَلَيْهِ "*Dan (melarang) ditambahkan tanah padanya.*"

Kedua: Dianjurkan meninggikan kuburan dari tanah seukuran satu jengkal. Demikian yang disebutkan oleh Asy-Syafi'i dan para ulama madzhab kami, dan mereka telah sepakat dalam hal ini, hanya saja penulis kitab *At-Tatimmah* mengecualikan dengan mengatakan, "Kecuali jika jenazah dikuburkan di negeri kafir harbi, maka makamnya disembunyikan agar tidak terlihat karena khawatir akan diusik oleh orang-orang kafir setelah kaum Muslimin keluar dari negeri mereka. (Jika ada yang mengatakan) Apa yang kalian sebutkan ini menyelisihi hadits Ali ﷺ yang berkata, "Rasulullah ﷺ telah memerintahkanku, agar kami tidak meninggalkan kuburan yang ditinggikan kecuali aku ratakan."

(Maka jawabnya adalah) sebagaimana jawaban para ulama madzhab kami, di mana mereka mengatakan, Yang dimaksud dengan hadits ini bukanlah meratakan dengan tanah, akan tetapi yang dimaksud adalah *tasthih*-nya, dalam rangka mengorelasikan antara beberapa hadits.

Ketiga: Manakah yang utama, membuat gundukan pada kubur seperti punuk unta (*tasnim*) atau *tasthih*? Ada dua pendapat, yang benar adalah bahwa tasthih lebih utama. Ini merupakan pernyataan Asy-Syafi'i di dalam *Al Umm* dan *Mukhtashar Al Muzani*, diputuskan oleh jumhur sahabat kami terdahulu dan sejumlah mereka yang datang belakangan, di antara mereka adalah Al Mawardi Al Faurani, Al Baghawi dan masih banyak lagi.

Pendapat inilah yang telah dishahihkan oleh jumhur ulama lainnya sebagaimana yang dishahihkan pula oleh penulis. Di samping itu, mereka menyatakan dengan jelas lemahnya pendapat membuat gundukan pada kubur sepereti punuk unta, sebagaimana yang dinyatakan secara jelas oleh penulis. *Pendapat kedua* mengatakan

bahwa membuat gundukan pada kuburan seperti punuk unta lebih utama. Penulis menyatakan pendapat ini dari Abu Ali ath-Thabari. Namun yang terkenal di kitab-kitab para ulama madzhab kami baik yang di Iraq maupun di Khurasan bahwa ini adalah pendapat Abu Ali bin Abi Hurairah.

Di antara yang meriwayatkan pendapat ini darinya adalah Al Qadhi Abu Thayyib, Ibnu Ash-Shabbagh, Asy-Syayhi dan sejumlah sahabat kami yang lain. Di antara ulama Khurasan yang merajihkan pendapat kedua ini adalah syaikh Abu Muhammad Al Juwaini, Al Ghazali, Ar-Ruyani dan As-Sarkhasi.

Al Qadhi Husain juga mengklaim bahwa pendapat ini telah disepakati oleh para sahabat, namun kenyataannya tidak seperti yang dia katakana, justru mayoritas sahabat lebih mengutamakan tasthih. Ini merupakan pernyataan Asy-Syafi'i sebagaiman telah kita sebutkan di atas, madzhab Malik dan Abu Daud.

Sedangkan Abu Hanifah, Ats-Tsauri dan Ahmad berkata, "Membuat gundukan pada kuburan seperti punuk unta (tasnim) lebih utama. Dan dalil dua madzhab ini sudah disebutkan di dalam kitab ini. Jumhur ulama menjawab klaim Ibnu Abi Hurairah bahwa membuat gundukan pada kuburan seperti punuk unta lebih utama karena tasthih merupakan syi'ar orang-orang syi'ah rafidhah; maka dikatakan bahwa tidak membahayakan kesamaan orang-orang rafidhah dengan kami dalam hal tersebut.

Seandainya kesamaan mereka dengan kita menjadi sebab kita meninggalkan apa yang sesuai dengan mereka, niscaya kita akan meninggalkan banyak kewajiban dan sunnah-sunnah. Jika ada yang mengatakan bahwakalian menshahihkan *tasthih*, padahal telah *tsabit* di dalam *Shahih Al Bukhari* ﵀ dari Sufyan At-Tammar, dia berkata,

رَأَيْتُ قَبْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُسَنَّمًا.

"Aku melihat kuburan Nabi ﷺ dibuat gundukan seperti punuk unta."

Maka jawabannya adalah sebagaimana yang telah dijawab oleh Al Baihaqi ﷺ, di mana dia mengatakan, telah *shahih* riwayat Al Qasim bin Muhammad yang telah disebutkan di dalam kitab ini, dan *shahih* pula riwayat Sufyan At-Tammar, maka kita katakan bahwa kondisi kuburan beliau sekarang tidak seperti sebelumnya. Pada mulanya kuburan beliau tasthih sebagaimana yang disebutkan oleh Al Qasim, kemudian ketika dinding kuburan roboh pada zaman Al Walid bin Abdul Malik, ada juga yang mengatakan pada zaman Umar bin Abdul Aziz, maka kuburan beliau diperbaiki dan dibuatlah gundukan seperti punuk unta. Al Baihaqi melanjutkan, Hadits riwayat Al Qasim lebih *shahih* dan lebih mahfuzh, *wallahu a'lam.*

Keempat: Dianjurkan meletakkan kerikil kecil di kuburan sebagaimana telah disebutkan di atas. Dan dianjurkan memerciki air pada kuburan sebagaimana yang diletakkan oleh penulis. Al Mutawalli dan ulama lainnya berkata, Dimakruhkan memerciki kuburan dengan air bunga dan diolesi dengan wewangian, karena itu merupakan pemborosan.

Kelima: Yang sunnah adalah meletakkan suatu tanda di kepala kuburan baik dengan batu, kayu atau selainnya. Demikian yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i, penulis dan seluruh sahabat kami, kecuali penulis kitab *Al Hawi* yang mengatakan dianjurkannya meletakkan dua tanda, di bagian kepala dan di bagian kaki. Dia mengatakan, karena Nabi ﷺ meletakkan dua batu seperti itu pada kuburan Utsman bin Mazh'un. Demikianlah yang dikatakannya. Namun yang terkenal pada riwayat-riwayat tentang hadits Utsman bin Mazh'un hanya disebutkan satu batu. *Wallahu a'lam.*

Keenam: Asy-Syafi'i dan ulama madzhab kami mengatakan, Dimakruhkan memplester kuburan dan menuliskan padanya nama

orang yang dikubur ataupun tulisan lainnya, dan dimakruhkan membuat bangunan padanya. Ini adalah pendapat yang tidak ada perselisihan padanya dalam madzhab kami. Ini juga yang menjadi pendapat Malik, Ahmad, Daud dan jumhur ulama. Sedangkan Abu Hanifah berpendapat tidak dimakruhkan. Dalil kami adalah dalil yang telah disebutkan di atas.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata, tidak ada perbedaan dalam masalah bangunan di kuburan, baik berupa kubah, rumah ataupun selainnya. Kemudian dilihat, jika kuburan tersebut adalah kuburan umum maka haram membangunnya. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) mengatakan, dan bangunan itu harus dihancurkan tanpa ada perselisihan.

Asy-Syafi'i berkata di dalam *Al Umm*, "Aku telah melihat sebagian penguasa menghancurkan bangunan yang dibangun di atas kuburan, dan aku tidak melihat ada ulama yang mencelanya. Di samping itu, karena membangun bangunan di kuburan akan mempersempit orang-orang."

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata, "Jika kuburan itu berada di tanah miliknya, maka dia boleh membangun bangunan padanya sesuai dengan kehendaknya akan tetapi tetap makruh. Dan bangunan itu tidak boleh dihancurkan."

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata, "Mengenai hukum menulisi kuburan, maka sama saja apakah tulisan tersebut ditulis pada papan kuburan sebagaimana yang biasa dilakukan oleh sebagian orang atau selainnya, semuanya dimakruhkan berdasarkan keumuman hadits."

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata, "Dan sama saja dalam pelarangan memplester kuburan baik kuburan tersebut di tanah milik pribadi atau pemakaman umum. Adapun menyemennya dengan tanah maka imam Al Haramain dan Al Ghazali menyatakan dimakruhkan."

Sedangkan Abu Isa At-Tirmdidzi telah menukil di dalam kitab *Jami*'nya yang terkenal, bahwa Asy-Syafi'i mengatakan tidak mengapa menyemen kuburan dengan tanah. Dan jumhur sahabat kami tidak menanggapi perkataan Asy-Syafi'i ini. Maka yang benar adalah tidak dimakruhkan, sebagaimana yang Asy-Syafi'i sebutkan. Di samping itu memang tidak ada larangan dalam hal ini.

Catatan:

Al Baghawi dan selainnya berkata, "Dimakruhkan meletakkan payung atau sesuatu yang memayungi di kuburan, karena Umar ﷺ pernah melihat hal itu di kuburan, maka dia memerintahkan agar menyingkirkannya. Kemudian Umar berkata, Biarkan yang memayunginya adalah amalnya."

15. Asy-Syirazi berkata, "Jika mayit telah dikuburkan sebelum dishalati, maka ia dishalati di kuburnya. Karena shalat jenazah bisa dilakukan di kuburan. Jika ia dikuburkan sebelum dimandikan atau tidak menghadap kiblat dan tidak dikhawatirkan rusak apabila digali kembali, maka kuburan tersebut digali dan jenazah dimandikan serta dihadapkan ke arah kiblat, karena hal itu hukumnya wajib dan mampu untuk dilakukan, maka harus dilakukan. Namun jika dikhawatirkan jenazah akan rusak maka tidak digali lagi karena adanya udzur, sehingga kewajiban tersebut gugur sebegaimana gugurnya wudhu orang yang hidup dan gugurnya kewajiban menghadap kiblat dalam shalat jika ada udzur."

Penjelasan:

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) mengatakan, Diharamkan menguburkan mayit sebelum dishalati. Jika mereka melakukan sesuatu yang haram kemudian menguburkannya, atau belum ada orang yang wajib menshalatinya kemudian jenazah dikuburkan, maka tidak boleh digali kembali untuk dishalati, akan tetapi jenazah wajib dishalati di kuburnya, karena shalat ghaib boleh dan dilakukan di kuburan, berdasarkan hadits-hadits *shahih* yang telah disebutkan di atas dalam pembahasan shalat di kuburan dan shalat ghaib. Permasalahan ini telah dipaparkan dalam pasal shalat di kuburan. Ini jika jenazah telah dikuburkan dan ditimbun dengan tanah, adapun jika jenazah sudah dimasukkan ke dalam lahad namun belum ditimbun dengan tanah, maka jenazah dikeluarkan dan dishalati terlebih dahulu.

Hal ini dinukil oleh Abu Muhammad Al Juwaini di dalam *Al Furuq* dari pernyataan Asy-Syafi'i. Dia berkata: perbedaan antara dua kondisi ini dilihat dari dua pendapat, pertama: dari sisi sedikit dan banyaknya beban. Kedua: bahwa mengeluarkan jenazah setelah ditimbun dengan tanah merupakan penggalian secara hakiki, dan itu dilarang. Sedangkan jika belum ditimbun dengan tanah maka tidak dinamakan penggalian.

Abu Hamid ﷺ berkata: Sebagian sahabat kami berkata: Jika ingin menshalati jenazah yang sudah dimasukkan ke dalam lahad sebelum ditimbun dengan tanah, maka batu bata yang menutupi wajahnya diangkat sehingga bagian dari anggota tubuh jenazah terlihat.

Abu Hamid melanjutkan: Pernyataan ini menyelisihi apa yang telah disebutkan oleh Asy-Syafi'i, dan yang benar adalah sebagaimana pernyataan Asy-Syafi'i. Inilah perkataan Abu Hamid. (Aku katakan) Pernyataan ini dia sebutkan di dalam *'Uyun Al Masa'il* dari Ar-Rabi' dari Asy-Syafi'i ﷺ.

Adapun jika jenazah dikuburkan sebelum dimandikan, maka mereka berdosa tanpa adanya perbedaan pendapat di kalangan ulama. Jika memungkinkan bagi mereka untuk memandikan jenazah tersebut dan mereka termasuk yang diwajibkan memandikannya, maka pendapat yang *shahih*, apabila jenazah telah berubah dan dikhawatirkan rusak jika digali kembali, maka tidak boleh digali karena merusak kehormatannya. Jika jenazah belum berubah maka wajib untuk digali kembali, dimandikan dan dishalati, karena hal tersebut merupakan kewajiban yang mampu untuk ditunaikan sehingga wajib untuk dilaksanakan. Perincian ini dinyatakan oleh penulis dan jumhur sahabat kami berkenaan dengan dua cara tersebut.

Imam Al Haramain dan selainnya meriwayatkan dari penulis kitab *At-Taqrib* bahwa dia meriwayatkan satu pendapat milik Asy-Syafi'i, mengenai tidak wajibnya menggali kembali kuburan itu untuk dimandikan, meskipun jenazah belum berubah, bahkan dimakruhkan meskipun tidak diharamkan.

Sementara penulis kitab *Al Hawi* dan lainnya meriwayatkan pendapat yang lain, yaitu wajibnya digali kembali untuk dimandikan, walaupun jenazah telah berubah dan rusak.

Ar-Rafi'i berkata: selama masih ada bagian tubuhnya, baik berupa tulang atau selainnya. Namun mereka yang meriwayatkan pendapat ini sepakat akan kelemahan dan kerusakannya.

Adapun jika jenazah dikuburkan tanpa menghadap kiblat, maka penulis dan jumhur sahabat kami mengatakan, Menguburkan mayit menghadap kiblat hukumnya wajib sebagaimana telah disebutkan. Mereka berkata: Wajib untuk menggali kembali dan menghadapkan jenazah ke arah kiblat jika belum berubah, jika jenazah sudah berubah maka gugurlah kewajiban tersebut sehingga tidak boleh digali kembali, sebagaimana yang disebutkan oleh penulis.

Ini adalah cara para ulama madzhab kami dari Iraq dan Khurasan kecuali Al Qadhi Abu Thayyib, di mana dia berkata di dalam kitab *Al Mujarrad*: Tidak diwajibkan menghadapkan jenazah ke arah kiblat, justru hukumnya hanya sunnah. Jika tidak dilakukan maka dianjurkan untuk digali kembali, namun tidak diwajibkan. Pendapat Abu Thayyib ini *syadz* dan lemah. Masalah ini telah dipaparkan dalam bab ini.

Adapun jika jenazah dikuburkan tanpa dikafani, maka ada dua pendapat yang masyhur, pertama: Kuburan digali sebagaimana ia digali untuk dimandikan. Dan pendapat yang paling *shahih* dari keduanya adalah: tidak digali kembali. Pendapat ini ditetapkan olehAl Mahamili di dalam *Al Muqni'*, As-Sarkhasi di dalam *Al Amali* dan ulama lainnya. Kuburan tidak perlu digali kembali karena maksudnya adalah menutupi jenazah, dan maksud tersebut telah tercapai. Di samping itu, menggali kuburnya kembali dapat merusak kehormatan si mayit. *Wallahu a'lam.*

Jika jenazah dikuburkan di tanah hasil *ghasab*, maka dianjurkan bagi pemilik tanah untuk membiarkannya. Namun jika dia tidak mau membiarkannya maka dia berhak mengeluarkan jenazah tersebut walaupun sudah berubah dan hancur tercerai berai. Dan hal ini merupakan tindakan yang merusak kehormatan, karena pencuri tersebut tidak memiliki kehormatan (Dan tidak ada hak bagi orang yang zhalim).

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) telah sepakat dalam masalah ini. Jika jenazah dikuburkan dengan pakaian hasil ghasab atau curian, maka ada tiga pendapat terkenal yang telah diriwayatkan oleh imam Al Haramain dan selainnya.

Pendapat yang paling *shahih*: Kuburan digali kembali, sebagaimana halnya jika jenazah dikuburkan di tanah hasil ghasab. Pendapat ini ditetapkan oleh Al Baghawi dan selainnya. Pendapat ini juga dishahihkan oleh Al Ghazali, Al Mutawalli dan Ar-Rafi'i, serta

dinukil oleh As-Sarkhasi bahwa pendapat ini merupakan pernyataan Asy-Syafi'i.

Pendapat kedua: Kuburan tidak boleh digali kembali, akan tetapi penulis baju tersebut diberi harga baju yang telah dicuri darinya, karena baju diumpamakan seperti barang yang sirna, berbeda halnya denga tanah. Dan karena melepaskan baju dari mayit lebih buruk dalam merusak kehormatan mayit daripada mengembalikan tanah. Pendapat ini dipegang oleh Al Qadhi Abu Thayyib di dalam *Ta'liq*nya, Ibnu Shabbagh dan Al Abdari, serta merupakan pendapat Ad-Darakin dan Abu Hamid. Syaikh Abu Hamid dan Al Mahamili di dalam kedua kitabnya telah menukil penapat ini dari para ulama madzhab kami secara mutlak.

Ketiga: Apabila mayit telah berubah dan jika digali dapat merusak kehormatannya, maka tidak digali kembali, namun jika tidak demikian maka ia digali. Pendapat ini dishahihkan oleh penulis kitab *Al 'Iddah* dan syaikh Nashr Al Maqdisi. Pendapat ini juga dipilih oleh syaikh Abu Hamid dan Al Mahamili untuk diri mereka sendiri setelah mereka meriwayatkan pendapat dari para ulama madzhab kami sebagaimana yang telah aku sebutkan. Pendapat ini juga dipilih oleh Ad-Darimi.

Jika seseorang dikafani dengan kain sutra, Ar-Rafi'i berkata: mengenai digalinya kembali ada beberapa pendapat seperti din atas. Namun aku tidak mendapati pernyataan seperti ini kecuali darinya, dan pendapat ini juga perlu ditinjau ulang. Semestinya dalam masalah ini diputuskan bahwa kuburan tersebut tidak digali kembali, berbeda halnya dengan pakaian hasil curian, karena digali dan dikeluarkannya mayit karena hak penulis pakaian tersebut. *Wallahu a'lam.*

Masalah: Telah kami sebutkan bahwa madzhab kami, jika mayit dikuburkan tanpa dimandikan atau tidak dihadapkan ke arah kiblat, maka kuburan wajib digali kembali agar mayat dapat dimandikan dan dihadapkan ke arah kiblat selama mayit belum berubah. Pendapat

ini juga dipegang oleh Malik, Ahmad dan Daud. Sedangkan Abu Hanifah berpendapat, tidak wajib digali kembali jika mayit telah ditimbun dengan tanah.

16. Asy-Syirazi berkata: Jika harta milik seseorang terjatuh di kuburan, kemudian penulisnya menuntut, maka kuburan digali kembali, berdasarkan atsar yang diriwayatkan bahwa cincin Al Mughirah bin Syu'bah terlempar di kuburan Rasulullah ﷺ, maka dia berkata, "Cincinku", lantas dibukalah[41] bagian kuburan yang ada cincinnya kemudian mengambilnya. Dan kala itu dia berkata, "Aku adalah orang yang paling dekat kepada Rasulullah ﷺ daripada kalian."

Dan karena dimungkinkan untuk mengembalikan harta tersebut kepada penulisnya tanpa mudarat, sehingga wajib untuk dikembalikan. Apabila si mayit menelan sebuah permata milik orang lain dan penulisnya menuntut, maka perutnya boleh dibelah dan permatanya dikembalikan kepada yang punya. Adapun jika permata tersebut milik si mayit, maka ada dua pendapat, pertama: boleh dibelah karena permata itu menjadi milik ahli waris. Dan ia layaknya permata milik orang lain. *Kedua*: tidak wajib dibelah, karena dia telah menghilangkannya ketika masih hidup, sehingga tidak ada hubungannya dengan hak ahli waris."

Penjelasan:

Hadits Al Mughirah di atas adalah lemah dan gharib. Al Hakim Abu Ahmad, guru Al Hakim Abu Abdillah berkata, "Hadits ini tidaklah *shahih.*"Redaksi خاتَم dengan memfathahkan huruf *ta*', atau bisa juga

---

[41] Di dalam sebagian naskah disebutkan dengan pola ma'lum (aktif) dan dibaca manshub: موضعا.

dengan mengkasrahkannya (خَاتِم). Bisa juga dibaca خَاتَام dan خَتَام.
Redaksi بَلِعَ dengan mengkasrahkan huruf *lam*.

Dikatakan: يَبْلَعُ – بَلِعَ seperti يَشْرَبُ – شَرِبَ. Para ulama kami (madzhab Syafi'i) mengatakan: Jika terjatuh harta di kuburan maka digali kembali dan dikeluarkan. Baik harta itu berupa cincin atau selainnya, sedikit maupun banyak. Demikian yang dikatakan oleh para ulama madzhab kami secara mutlak. Sedangkan penulis membatasinya jika penulis harta tersebut menuntut. Namun para ulama madzhab kami tidak sepakat mengenai pembatasan ini. Dan apa yang telah kami sebutkan berupa penggalian kembali untuk mengeluarkan harta yang terjatuh di kuburan adalah madzhab kami. Pendapat ini pula yang dipegang oleh para ulama madzhab kami di setiap jalur periwayatan mereka.

Penulis kitab *Al 'Iddah* berbeda sendirian dalam meriwayatkan pendapat sebaliknya, yakni tidak boleh digali. Dia mengatakan: ini adalah madzhab Abu Hanifah, namun pendapat ini keliru. Adapun jika mayit menelan permata atau selainnya milik orang lain, maka ada dua jalur periwayatan, yang *shahih* adalah yang dipegang oleh penulis dan para ulama madzhab kami pada mayoritas jalan periwayatan, yaitu jika penulis permata tersebut menuntutnya maka perutnya dibelah dan permata tersebut dikeluarkan kemudian dikembalikan kepada penulisnya.

Sedangkan jalur periwayatan kedua ada dua pendapat yang diriwayatkan oleh Al Mutawalli, Al Baghawi dan Asy-Syasyi, yang paling *shahih* adalah pendapat ini (perut mayit dibelah untuk dikeluarkan permata darinya), dan yang kedua tidak dibelah, akan tetapi wajib membayar uang seharga permata tersebut yang diambil dari harta warisan mayit. Hal ini berdasarkan hadits Aisyah ﷺ, bahwasanya Rasulullah ﷺ bersabda,

كَسْرُ عَظْمِ الْمَيِّتِ كَكَسْرِهِ حَيًّا.

"Mematahkan tulang mayit seperti mematahkannya ketika dia masih hidup."

Diriwayatkan oleh Abu Daud dengan sanad *shahih* kecuali satu perawi, yaitu Sa'ad bin Sa'id Al Anshari, saudara Yahya bin Sa'id Al Anshari, dia dinyatakan *dha'if* oleh Ahmad bin Hanbal, namun dinyatakan *tsiqah* oleh banyak ulama hadits. Muslim juga meriwayatkan haditsnya di dalam *Shahih*nya, dan hal ini cukup untuk menyatakan bahwa haditsnya dapat dijadikan sebagai hujjah. Dan Abu Daud sendiri tidak menyatakannya *dha'if* bersamaan dengan kaidahnya yang telah kami jelaskan di atas.

Mereka mengatakan: Sisi pengambilan dalil dari hadits ini, bahwa mematahkan tulang dan membelah perut orang yang masih hidup baik untuk mengeluarkan permata atau selainnya adalah tidak boleh, maka demikian juga ketika sudah meninggal dunia.

Ar-Rafi'i meriwayatkan dari Abul Makarim, penulis kitab *Al 'Iddah*, namun dia bukan penulis kitab *Al 'Iddah* milik Abu Abdillah Husain bin Ali Ath-Thabari seorang imam yang masyhur, yang dinukil oleh penulis kitab *Al Bayan*, dan aku menyebutnya secara umum dalam penjelasan ini, bahwa dia berkata, perut mayit dibelah untuk dikeluarkan permata darinya, kecuali jika ahli waris mau menanggung harta dengan harga yang sama atau semisalnya, maka tidak dibelah menurut pendapat yang paling *shahih* dari dua pendapat ulama.

Namun penukilan ini tidaklah masyhur, sedangkan yang masyhur dari para ulama madzhab kami adalah dibelah secara mutlak tanpa adanya perincian seperti ini. Adapun jika mayit menelan permata miliknya sendiri, maka ada dua pendapat yang masyhur, penulis telah menyebutkan dalil untuk keduanya namun sedikit ulama yang

menjelaskan manakah pendapat yang paling benar dari keduanya padahal keduanya adalah pendapat yang sama-sama masyhur.

Al Jurjani, Asy-Syafi'i dan Al Abdari di dalam *Al Kifayah* menshahihkan pendapat dibelahnya perut mayit. Sedangkan Al Mahamili di dalam *Al Muqni'* menshahihkan pendapat tidak boleh dibelah. Al Qadhi Abuth-Thayyib juga menshahihkan pendapat ini di dalam kitab *Al Mujarrad*. Syaikh Abu Hamid berkata di dalam *At-Ta'liq*, Pendapat pertama yang menyatakan bahwa ia untuk ahli waris adalah keliru, karena ia untuk waris jika memang ada wujudnya. Adapun jika barangnya telah hilang maka tidak demikian, dan di sini barang tersebut telah dianggap hilang.

Para ulama yang berpegang pada pendapat pertama menjawabnya dengan mengatakan bahwa jika barang tersebut dianggap hilang, niscaya mayit yang menelan permata orang lain tidak dibelah perutnya. Dan kita katakan bahwa perut mayit dibelah kemudian permata yang ada di dalamnya dikeluarkan darinya. Jika mayit dikuburkan sebelum permata dikeluarkan, maka kuburan digali kembali untuk itu. *Wallahu a'lam*. Inilah perincian madzhab kami.

Sedangkan Abu Hanifah dan Sahnun dari kalangan mazhab Maliki berkata: Dia dibelah secara mutlak. Sementara Ahmad dan Ibnu Habib dari kalangan madzhab Maliki berpendapat tidak dibelah.

17. Asy-Syirazi berkata: Apabila ada seorang wanita yang meninggal dunia sementara ada janin yang masih hidup di perutnya, maka perutnya dibelah, karena itu merupakan tindakan mempertahankan yang hidup dengan merusak bagian dari tubuh mayit, maka hal itu semisal dengan terpaksa memakan bagian anggota tubuh mayit.

Penjelasan:

Ini adalah permasalahan yang masyhur di kalangan sahabat kami. Penulis kitab *Al Hawi* menyebutkan bahwa dalam masalah ini tidak ada nash yang dinyatakan oleh Asy-Syafi'i. Syaikh Abu Hamid, Al Qadhi Abu Thayyib, Al Mawardi, Al Mahamili dan Ibnu Shabbagh berkata: Ibnu Suraij berpendapat: Jika seorang wanita meninggal dunia sementara di dalam perutnya terdapat janin yang masih hidup, maka perut mayit tersebut dibelah dan janinnya dikeluarkan.

Ibnu Suraij menyatakan secara mutlak (umum) dalam masalah ini. Abu Hamid, Al Mawardi, Al Mahamili dan Ibnu Shabbagh mengatakan: sebagian sahabat kami berkata: Dalam permasalahan ini tidak sebagaimana yang dinyatakan secara mutlak oleh Ibnu Suraij, akan tetapi ditanyakan kepada para kabilah, jika mereka mengatakan bahwa jika janin tersebut diharapkan hidup jika dikeluarkan, dan janin itu berusia enam bulan ke atas, maka perut mayit belah dan janin dikeluarkan. Jika mereka mengatakan bahwa janin itu tidak diharapkan hidup karena masih berusia di bawah enam bulan maka perut mayit tidak dibelah. Karena tidak ada faidah dalam merusak kehomatan mayit. Hal ini dikatakan oleh Al Mawardi. Pendapat Ibnu Suraij di atas adalah pendapat Abu Hanifah dan meyoritas ulama fikih.

Menurutku (An-Nawawi): Pendapat ini dipegang oleh Al Qadhi Abu Thayyib di dalam *Ta'liq*nya dan Al Abdari di dalam *Al Kifayah*. Mengenai janin yang tidak diharapkan dapat hidup, Al Qadhi Husain, Al Faurani, Al Mutawalli, Al-Baghawi dan lainnya menyebutkan ada dua pendapat, *pertama*: perut mayit dibelah, dan pendapat kedua: tidak.

Al Baghawi berkata: pendapat inilah yang lebih benar. Jumhur sahabat kami mengatakan, jika kita katakan tidak dibelah, maka jangan dikuburkan terlebih dahulu hingga janin tidak lagi bergerak dan diketahui bahwa ia telah meninggal dunia juga. Inilah yang dijelaskan oleh para ulama madzhab kami di seluruh jalur periwayatan mereka. Mengenai

kesepakatan para ulama madzhab kami dalam masalah ini telah dinukil oleh Al Qadhi Husain dan lainnya.

Hal ini juga disebutkan di dalam kitab-kitab mereka, kecuali apa yang disebutkan oleh Al Mahamili di dalam *Al Muqni'*, Al Qadhi Husain di bagian lain dalam kitab *Ta'liq*nya dua lembar sebelum bab mati syahid, dan penulis dalam kitab *At-Tanbih*, di mana mereka mengatakan, Diletakkan benda yang berat agar janin meninggal dunia, kemudian perempuan yang sudah meninggal tersebut dikebumikan. Ini adalah kekeliruan yang sangat fatal.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) telah mengingkari pendapat seperti ini dengan sangat tegas, bagaimana diperintahkan membunuh janin masih hidup yang tidak punya kesalahan sama sekali?

Kesimpulannya, jika janin diharapkan kehidupannya, maka perut mayit dibelah dan janin dikeluarkan darinya. Namun jika tidak diharapkan kehidupannya, maka ada tiga pendapat: yang pertama dan yang paling *shahih*: tidak dibelah dan tidak dikuburkan hingga janin benar-benar telah meninggal dunia. *Kedua*: dibelah dan dikeluarkan. *Ketiga*: diletakkan benda berat di atas perut mayit agar janin meninggal, dan yang terakhir ini adalah pendapat yang keliru. Jika kita katakan dibelah, maka dibelah pada waktu yang memungkinkan. Demikian yang dikatakan oleh syaikh Abu Hamid. Al Bandaniji berkata: Seyogyanya dibelah di kuburnya, karena hal itu lebih menutupi auratnya.

Masalah:

Pertama: Para ulama kami (madzhab Syafi'i) mengatakan, Dimakruhkan menguburkan mayit di malam hari, tapi dianjurkan menguburkannya di siang hari. Mereka mengatakan bahwaini adalah madzhab semua ulama kecuali Al Hasan Al Bashri yang memakruhkannya. Dia berhujjah dengan hadits Jabir ﷺ, dia berkata, "Nabi ﷺ melarang seseorang dikuburkan di malam hari hingga dishalati terlebih dahulu, kecuali jika seseorang terpaksa

melakukannya."Diriwayatkan oleh Muslim. Sedangkan dalil kami adalah hadits-hadits yang *shahih* dan masyhur, di antaranya:

Hadits Ibnu Abbas ﷺ, bahwasanya Nabi ﷺ melewati kuburan mayit yang dimakamkan malam hari. Beliau bertanya, "Kapan mayit ini dikuburkan?"Mereka menjawab, "Tadi malam."Beliau bersabda, "Mengapa kalian tidak memberitahuku?"Mereka menjawab, "Kami menguburkannya di malam yang gelap, sehingga kami tidak mau membangunkanmu."Maka beliau pun menshalatinya (di kubur tersebut). Diriwayatkan oleh Al Bukhari.

Dari Jabir bin Abdillah ﷺ, dia berkata, "Orang-orang melihat api di kuburan, kemudian mereka mendatanginya, ternyata ada Rasulullah ﷺ di kuburan tersebut. Tiba-tiba beliau bersabda, 'Berikan kepadaku sahabat kalian'. Ternyata laki-laki yang meninggal dunia itu adalah yang telah mengeraskan suaranya ketika berdzikir."Diriwayatkan oleh Abu Daud dengan sanad yang sesuai dengan syarat Al Bukhari dan Muslim. Abu Daud menjadikan hadits ini sebagai hujjah dalam masalah ini.

Dari Aisyah ﷺ, bahwasanya Abu Bakar Ash-Shiddiq ﷺ belum meninggal dunia hingga sore hari di malam selasa, dan dia dimakamkan sebelum Shubuh. Diriwayatkan oleh Al Bukhari ﷺ. Inilah hadits-hadits yang dijadikan pedoman dalam masalah ini.

Adapun hadits Ibnu Abbas ﷺ bahwa Nabi ﷺ masuk ke area pemakaman malam hari kemudian dinyalakan lampu untuk beliau, maka hadits ini lemah. Jika ada yang mengatakan bahwa At-Tirmidzi mengomentari hadits ini dengan mengatakan, "Hadits hasan. Maka kita jawab: Perkataan At-Tirmidzi tersebut di sini tidak diterima, karena hadits tersebut dari riwayat Al Hajjaj bin Arthah, dan dia adalah perawi *dha'if* menurut para ulama hadits. Namun kemungkinan menurut At-Tirmidzi ada hadits lain yang menguatkannya sehingga ia menjadi hadits *hasan*.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata, Aisyah, Fathimah dan sahabat lainnya ﷺ dikuburkan di malam hari, namun tidak ada seorang sahabat pun yang mengingkarinya. Sedangkan jawaban untuk hadits Jabir, maka kita katakana bahwa larangan tersebut berkenaan dengan menguburkan mayit sebelum dishalati. *Wallahu a'lam.*

Kedua: Menguburkan mayit pada waktu-waktu dilarang shalat jika tidak disengaja maka menurut kami tidaklah dimakruhkan. Hal ini dinyatakan oleh Asy-Syafi'i di dalam *Al Umm* pada bab*Al Qiyam lil Janazah*. Dan pendapat ini telah disepakati oleh para ulama madzhab kami. Syaikh Abu Hamid di awal bab menshalati mayit dari kitab *Ta'liq*nya, Al Mawardi, syaikh Nashr Al Maqdisi dan lainnya telah menukil adanya ijma' ulama.

Telah tsabit di dalam *Shahih Muslim* ﷺ, dari 'Uqbah Amir ﷺ, dia berkata, Tiga waktu yang Rasulullah ﷺ melarang kami shalat dan menguburkan mayit padanya, kemudian dia menyebutkan waktu matahari terbit, istiwa' dan tenggelam. Syaikh Abu Hamid, Al Mawardi, Nashr Al Maqdisi dan lainnya menjawab, bahwa ijma' menunjukkan secara lahiriyah agar tidak menguburkan pada waktu itu. Al Qadhi Abu Thayyib, Al Mutawalli dan selainnya menjawab, bahwa larangan tersebut adalah bagi orang yang secara sengaja menguburkan mayit di waktu-waktu tersebut. Mereka mengatakan bahwa ini hukumnya makruh. Adapun jika tidak dengan sengaja maka tidak dimakruhkan dan bukan pula itu yang dimaksudkan oleh hadits. Jawaban ini lebih bagus daripada jawaban yang pertama.

Ketiga: Tentang memindahkan jenazah dari satu negeri ke negeri lain sebelum dikuburkan. Penulis kitab Al Hawi berkata:Asy-Syafi'i ﷺ berkata, "Aku tidak menyukai hal itu, kecuali jika dekat dengan Makkah atau Madinah atau Baitul Maqdis, maka dapat dipindahkan ke sana karena keutaman dikuburkan di tempat-tempat tersebut."

Al Baghawi dan syaikh Abu Nashr Al Bandaniji dari kalangan ulama 'Iraq berpendapat makruhnya memindahkan jenazah. Sedangkan Al Qadhi Husain, Ad-Darimi dan Al Mutawalli berpendapat haramnya memindahkan jenazah:

Al Qadhi Husain dan Al Mutawalli berkata, "Jika seseorang berwasiat agar jenazahnya dipindahkan maka wasiatnya tidak ditunaikan." Inilah pendapat yang lebih benar, karena syari'at memerintahkan kita untuk menyegerakan pemakaman, sedangkan memindahkannya akan memperlama pemakaman, merusak kehormatannya dari beberapa sisi, menyebabkan mayit akan berubah dan selainnya.

Telah *shahih* dari Jabir ﷺ, dia berkata, "Kami membawa orang-orang yang mati syahid pada perang Uhud untuk kami kuburkan, diba-tiba penyeru Nabi ﷺ dan berkata, "Sesungguhnya Rasulullah ﷺ memerintahkan kalian agar menguburkan orang-orang yang mati syahid di tempat pembaringan mereka', maka kami pun mengembalikannya."Diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi dan An-Nasa`i dengan sanad-sanad yang *shahih*. At-Tirmidzi berkata, "Hadits hasan *shahih*."

Adapun menggali kuburan kembali maka tidak dibolehkan tanpa ada sebab syar'i berdasarkan kesepakatan para ulama madzhab kami, dan dibolehkan dengan sebab-sebab yang syar'i sebagaimana telah disebutkan.

Ringkasnya: Kuburan boleh digali jika mayit yang ada di dalamnya telah mejadi tanah. Dan kala itu boleh menguburkan mayit yang lain di kuburan tersebut, boleh menanam di tanah itu, boleh membangun bangunan dan di atasnya dan hal-hal bermanfaat lainnya berdasarkan kesepakatan para ulama madzhab kami. Jika tanah itu pinjaman maka dikembalikan kepada yang meminjamkan. Semua ini

jika mayit sudah tidak tersisa lagi, baik tulang belulangnya atau selainnya.

Para ulama kami (madzhab Syafi'i) berkata: Hal itu berbeda-beda kondisinya sesuai dengan perbedaan negeri dan tanah, dan yang dijadikan pedoman adalah perkataan ahli dalam bidang itu. Kuburan boleh digali jika mayit yang ada di dalamnya tidak dikuburkan menghadap ke arah kiblat atau tidak dimandikan berdasarkan pendapat yang *shahih*. Atau jika mayit dikuburkan tanpa dikafani, atau dengan kafan dari hasil ghashab, tanah hasil ghashab atau kain sutra, atau mayit menelan permata, atau jatuhnya suatu harta di kubur tersebut; sebagaimana perincian dan perbedaan pendapat dalam masalah-masalah tersebut telah dipaparkandi atas.

Al Mawardi di dalam *Al Ahkam As-Sulthaniyyah* berkata, "Jika kuburan diterjang oleh banjir atau, maka Abu Abdillah az-Zubairi mengatakan, boleh dipindah. Sedangkan ulama lainnya melarangnya."

Menurutku (An-Nawawi): Pendapat Az-Zubairi lebih benar, karena telah tsabit di dalam *Shahih Al Bukhari*, dari Jabir bin Abdullah ﷺ, bahwa dia memakamkan ayahnya pada perang Uhud bersama jenazah laki-laki lain di satu kuburan.

Jabir berkata, "Kemudian hatiku tidak enak menguburkannya bersama jenazah lain, maka aku mengeluarkannya kembali setelah enam bulan, ternyata kondisinya seperti pada pertama kali dikuburkan kecuali sedikit perubahan pada telinganya."

Di dalam riwayat lain milik Al Bukhari juga disebutkan, (Jabir berkata), "Aku mengeluarkannya dan aku letakkan masing-masing pada kuburan tersendiri."

Ibnu Qutaibah di dalam *Al Ma'arif* dan selainnya menyebutkan bahwa Thalhah bin Ubaidillah, salah satu dari sepuluh sahabat yang dijamin masuk surge ﷺ, dikuburkan, kemudian putrinya, Aisyah melihatnya dalam mimpi tiga tahun setelah dikuburkan, Thalhah

mengadukan air yang merembes ke kuburnya, maka putrinya tersebut memerintahkan orang lain agar dikeluarkan, ternyata jenazahnya dikeluarkan dalam keadaan masih segar, kemudian Thalhah dikuburkan di rumahnya di Bashrah.

Selainnya mengatakan, perawi berkata, "Seakan-akan aku melihat kapur barus di kedua mata Thalhah belum berubah, kecuali jalinan rambutnya yang sudah mulai condong dari tempatnya, dan sisi yang terkena rembesan air menghijau."

Keempat: Sejumlah sahabat kami berkata, Dianjurkan menalqin mayit setelah dikuburkan, yakni seseorang duduk di sisi kepalanya dan mengucapkan,

يَافُلاَنَ ابْنِ فُلاَنٍ وَيَا عَبْدَ اللهِ بْنِ أَمَةِ اللهِ أُذْكُرِ الْعَهْدَ الَّذِي خَرَجْتَ عَلَيْهِ مِنَ الدُّنْيَا، شَهَادَةَ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيْكَ لَهُ. وَ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُوْلُهُ وَأَنَّ الْجَنَّةَ حَقٌّ وَ أَنَّ النَّارَ حَقٌّ وَ أَنَّ الْبَعْثَ حَقٌّ وَ أَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لاَ رَيْبَ فِيْهَا وأَنَّ اللهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُوْرِ. وَإِنَّكَ رَضِيْتَ بِاللهِ رَبًّا وَبِالإِسْلاَمِ دِيْنًا وَبِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَبِيًّا وَبِالْقُرْآنِ إِمَامًا وَبِالْكَعْبَةِ قِبْلَةً وَبِالْمُؤْمِنِيْنَ إِخْوَانًا.

"Wahai fulan bin fulan, wahai Abdullah bin Amatillah, ingatlah perjanjian yang engkau keluar dari dunia di atasnya, persaksian bahwa tidak ada tuhan yang berhak diibadahi dengan benar kecuali Allah semata, tiada sekutu bagi-Nya dan bahwa Muhammad adalah hamba dan utusan-Nya, bahwa surga adalah benar, neraka adalah benar, hari kebangkitan adalah benar, bahwa hari Kiamat pasti datang, tidak ada keraguan padanya, dan bahwa Allah akan membangkitkan orang-orang yang ada di kuburan. Bahwa engkau ridha Allah sebagai Rabb, Islam sebagai Agama, Muhammad ﷺ sebagai Nabi, Al Qur`an sebagai imam, Ka'bah sebagai kiblat, dan kaum mukminin sebagai saudara."

Syaikh Nashr menambahkan,

رَبِّيَ اللهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيْمِ

"Rabb-ku adalah Allah, tidak ada ilah yang berhak diibadahi dengan benar kecuai Dia, kepada-Nya aku bertawakkal, dan Dia-lah Rabb 'Asry yang agung."

Talqin ini menurut mereka dianjurkan, dan di antara yang menyatakan dianjurkannya adalah Al Qadhi Husain Al Mutawalli, syaikh Nashr Al Maqdisi, Ar-Rafi'i dan selain mereka.

Al Qadhi Husain menukil dari para ulama madzhab kami secara mutlak. Syaikh Abu Amr bin Ash-Shalah pernah ditanya tentang hal ini, maka dia menjawab, "Talqinlah yang kami pilih dan kami amalkan", dia melanjutkan: Dan tentang talqin ini kami telah meriwayatkan satu hadits dari riwayat Abu Umamah yang sanadnya tidak kuat akan tetapi diperkuat dengan beberapa *syahid* (riwayat senada dari jarlur riwayat lain sebagai penguat)nya, serta dengan amalan penduduk Syam dahulu." Inilah perkataan Abu Amr.

Menurutku, "Hadits Abu Umamah diriwayatkan oleh Abul Qasim di dalam *Mu'jam*nya dengan sanad *dha'if*. Lafazhnya adalah: Dari Sa'id bin Abdullah Al Azdi, dia berkata, Aku menyaksikan Abu Umamah ketika sakaratul maut, dia berkata: Jika aku meninggal dunia, maka perlakukanlah aku sebagaimana Rasulullah memerintahkan kita memperlakukan orang yang meninggal di antara kita, beliau bersabda, "*Apabila salah seorang dari saudara kalian meninggal dunia dan kalian telah meratakan tanah pada kuburnya, hendaklah salah seorang dari kalian berdiri di sisi kepala kuburnya, kemudian ucapkanlah, 'Wahai fulan bin fulanah', sesungguhnya dia mendengar tapi tidak bisa menjawab, kemudian ucapkanlah, 'Wahai fulan bin fulanah', maka dia akan duduk tegak, kemudian ucapkanlah, 'Wahai fulan bin fulanah', maka dia akan mengatakan, "Berilah kami petunjuk, semoga Allah merahmatimu', akan tetapi kalian tidak merasakan.*

Lalu ucapkanlah, 'Ingatlah apa yang engkau bawa keluar dari dunia, yaitu syahadat bahwa tidak ada ilah yang berhak diibadahi dengan benar kecuali Allah dan bahwa Muhammad adalah hamba dan utusan-Nya, engkau ridha Allah sebagai Rabb, Islam sebagai Agama, Muhammad sebagai Nabi dan Al Qur`an sebagai imam', karena salah seorang dari malaikat Munkar dan Nakir akan mengambil tangan yang lainnya seraya berkata, "Pergilah, tidak usah duduk pada orang yang sudah di talqinkan hujjahnya."

Dengan ini semua maka Allah akan menjadi hujjahnya (pembelanya) dalam menghadapi keduanya. Kemudian ada seorang laki-laki yang bertanya, "Wahai Rasulullah, bagaimana jika kita tidak tahu siapa ibunya?" Beliau menjawab, "Maka dia dinisbatkan kepada ibu Hawa', wahai fulan bin Hawa'."

Menurutku (An-Nawawi): Hadits ini meskipun lemah akan tetapi dapat diamalkan. Para ulama hadits dan selain mereka telah sepakat bolehnya mengamalkan hadits-hadits Fadha'il 'Amal dan Targhib dan Tarhib. Hadits ini juga menjadi kuat dengan *syawahid* (riwayat penguat)nya. Seperti hadits, "Mohonkanlah keteguhan untuknya."

Juga wasiat Amr bin Ash yang keduanya adalah riwayat *shahih* yang telah dijelaskan di atas. Penduduk Syam sendiri masih senantiasa mengamalkan hal ini pada zaman mereka bisa diteladani (karena banyak ulamanya) dan hingga kini. Akan tetapi talqin ini bagi mayit yang sudah mukallaf. Adapun mayit yang masih anak-anak maka tidak ditalqin. *Wallahu a'lam.*

Kelima: Al Mawardi dan selainnya menyebutkan dimakruhkannya menyalakan api di kuburan. Masalah ini telah dipaparkan di atas. Dan akan dijelaskan kembali pada bab Ta'ziyah, dimakruhkannya bermalam di kuburan, dimakruhkannya duduk di atas kuburan, menginjaknya dan menyandarkan diri dan bertelekan kepadanya.

Bab: Ta'ziyyah[42] dan Menangisi Mayit

Kata *albuka* ' ditinjau dari segi bahasa dapat dibaca pendek dan dapat juga dibaca panjang, namun dibaca panjang dianggap lebih *afshah*. Kata *Al 'Aza 'u* dibaca panjang mengandung arti *at-ta'ziyyah*: artinya adalah sabar atas terjadinya sesuatu yang tidak disukai. Kata *'azaahu* mengandung arti *shabbarahu*: artinya menganjurkan untuk sabar.

Imam Al Azhary berkata, "Kata *Ta'ziyyah* makna dasarnya adalah menganjurkan untuk sabar kepada orang yang sedang terkena musibah."

1. Asy-Syirazi berkata, "Berta'ziyyah kepada keluarga mayit hukumnya sunnah. Dasarnya adalah riwayat dari Ibnu Mas'ud dimana ia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, *'Barangsiapa yang berta'ziyyah kepada keluarga mayit, maka ia mendapatkan ganjaran yang sama'.*

Dianjurkan untuk mengucapkan kalimat-kalimat yang pernah digunakan oleh Khidhir ﷺ[43] ketika memberikan

---

[42] Memberikan Ucapan Belasungkawa Yang Berisikan Nasehat Agar Bersabar. (Penerj)

ta'ziyyah kepada keluarga Nabi ﷺ saat beliau wafat. Saat itu,

---

[43] Nama Khidhir disebutkan dalam kitab Al Muhadzdzab. Dibaca dengan huruf *kha`* yang difathah dan huruf *dhadh* yang dikasrah, namun huruf *dhadh*-nya boleh juga dibaca *sukun* dengan huruf *kha`* yang di kasrah dan difathah.

Khidhir adalah nama sebutan. Para ulama mengatakan, nama aslinya adalah Balyan ibnu Malkan. Ada juga yang menyebut Kaliman.

Ibnu Qutaibah mengatakan dalam kitab *Al Ma'arif*, Wahab bin munabbah berkata bahwa nama asli Khidhir adalah Balyan bin malkan bin Qaa-I'bin aabir bin Syamikh bin arfakhsyad bn sam bin Nuh. Mereka berkata; ayahnya Khidhir adalah seorang raja.

Ada perbedaan pendapat mengapa beliau diberi gelar Khidhir; kebanyakan ulama berpendapat bahwa beliau diberi gelar demikian karena pernah duduk di daerah padang yang tandus, kemudian di tanah tandus tersebut tumbuh pepohonan hingga warnanya berubah jadi hijau. Ada yang berpendapat; jika ia shalat, maka daerah sekitarnya berubah menjadi hijau. Pendapat yang benar adalah yang pertama.

Dalam kitab shahih Al Bukhari diriwayatkan dari Hamam bin Munabbah, dari Abu Hurairah; sesungguhnya Nabi ﷺ bersabda; "*Disebut Khidhir karena ia pernah duduk disuatu daerah, kemudian daerrah tersebut berubah menjadi hijau.*" Hadits ini memberikan penjelasan tentang mengapa beliau diberi gelar khidhir ﷺ. Nama kunyahnya adalah Abul abbas. Beliau adalah teman Nabi Musa ﷺ yang bertanya tentang cara betyemu dengan beliau. Sosoknya dipuji oleh Allah ﷻ didalam Al Qur`an. Musa ﷺ yang disebut bersama Khidhir ﷺ adalah Nabi Musa yang bergerlar Kaliimullaah. Beberapa haits dalam kitab shahih Bukhari dan Muslim menceritakan tentang kajaiban keduanya.

Para ulama berbeda pendapat mengenai status kenabian Khidhir ﷺ dan keberadaannya saat ini. Kebanyakan ulama berpendapat bahwa beliau saat ini masih hidup. Pendapat yang demikian merupakan pendapat para ulama sufi, orang-orang shalih dan ahli ma'rifah. Riwayat-riwayat tentang perjumpaan ulama dengannya, kabar tentang berkumpulnya mereka dengan Khidhir ﷺ serta dialog yang terjadi diantara mereka cukup banyak.

Diakhir kitab shahih Muslim disebutkan; dalam hadits tentang dajjal. Dajjal membunuh seorang laki-laki, namun kemudian laki-laki tersebut hidup lagi. Ibrahim bin Sufyan yang merupakan sahabat Imam Muslim berkata; ada yang berpendapat bahwalaki-laki yang dibunuh oleh Dajjal tersebut adalah Khidhir *alaihi salam.* Demikian juga pendapat Ma'mar dalam kitab musnadnya mengatakan; ada yang berpendapat bahwa laki-laki itu adalah Khidhir *alaihi salam.*

Abu Ishaq Ats-Tsa'labi mengatakan; mereka berbeda pendapat; apakah Khidhir sudah ada di zaman Nabi Ibrahim ﷺ atau pada masa sudahnya. Dalam komentarnya, ia berkata; Khidhir ﷺ berdasarkan kumpulan pendapat-pendapat yang ada adalah seorang nabi yang kondisinya tidak terlihat. Ia berkata; ada sebagian yang mengatakan bahwa ia tidak meninggal dunia kecuali pada akhir zaman, ketika Al Qur`an diangkat. Namun sebagian yang lain mengatakan bahwa beliau sudah meninggal dunia.

Khidhir berkata, "Sesungguhnya ditiap-tiap musibah Alllah memiliki kata belasungkawa, memberikan ganti atas apa yang rusak dan memberikan keberhasilan setelah luput." Hendaknya kalian percaya sepenuhnya kepada Allah, hanya kepada-Nya kalian berharap. Sesungguhnya dalam musibah terkandung pahala."

Dianjurkan untuk berdoa bagi keluarga mayit dan juga bagi mayit dengan doa yang redaksinya, "Semoga Allah melipatkan gandakan pahalamu, menambah kesabaranmu dan mengampuni dosa mayitmu."

Jika yang meninggalnya beragama non Islamsementara orang yang ingin diberi ta'ziyyahnya beragama Islam, redaksinya berbunyi, "Semoga Allah melipatkan gandakan pahalamu dan menambah kesabaranmu."

Jika yang meninggal beragama Islam dan orang yang hendak diberi ucapan belasungkawanya kafir, maka redaksi taziyyahnya berbunyi, "Semoga Allah ﷻ menambah kesabaranmu dan mengampuni mayitmu."

Jika yang meninggalnya kafir dan yang hendak diberi ta'ziyyahnya juga kafir, maka redaksi ta'ziyyah berbunyi, "Semoga Allah memberi gantinya atasmu dan jumlahmu tidak berkurang."

Makruh hukumnya sengaja duduk-duduk untuk menerima ungkapan belasungkawa. Sebab perilaku yang demikian tergolong kebiasaan baru yang tidak pernah dilakukan dimasa nabi ﷺdan dianggap bid'ah."

Penjelasan:

Hadits Ibnu Mas'ud ﷺ diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dan yang lainnya dengan sanad yang *dha'if.* Ada satu hadits yang diriwayatkan oleh Abu Barzah: ia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, "*Barangsiapa yang berta'ziyyah kepada orang yang kematian anaknya, maka di yaumil kiyamah ia akan dimuliakan.*" Hadits ini diriwayatkan oleh At-Tirmidzi, namun beliau menganggapnya sebagai hadits *dha'if.*

Mengenai kisah ta'ziyyahnya Khidhir ﷺ juga diriwayatkan oleh Imam Syafi'i ﷺ dalam kitabnya *Al Umm*, namun beliau tidak menyebut nama Khihdir ﷺ. Riwayat Imam Syafi'i berbunyi: Mereka mendengar seseorang berkata: kemudian beliau memaparkan kisah ta'ziyyah tersebut. Dalam kitabnya tersebut, Imam Syafi'i tidak menyebut nama Khihdir ﷺ, yang menyebut Khihidr adalah para ulama madzhab Syafi'i dan yang lainnya. Dengan dasar ini pula mereka memilih pendapat yang *rajih* (kuat) dan menyatakan bahwa Khidhir ﷺ masih hidup. Pendapat bahwa Khidhir ﷺ masih hidup dianut oleh kebanyakan ulama.

Sebagian ulama hadits berpendapat bahwa Khihdir ﷺ sudah wafat.[44] Mereka juga berbeda pendapat mengenai status Khidhir ﷺ. Kebanyakan diantara mereka mengatakan bahwa beliau adalah seorang nabi, tapi bukan Rasul. Sebagian yang lain berpendapat bahwa Khidhir ﷺ adalah seorang nabi dan juga Rasul. Sebagian yang lain berpendapat bahwa Khidhir ﷺ adalah seorang wali. Ada juga yang berpendapat bahwa Khidhir ﷺ malaikat: pendapat ini jelas salah. Telah saya jelaskan

---

44 Pendapat ini sangat kuat, sebab diambil berdasarkan pemahaman terhadap Al Qur`an dan sunnah. Dalam salah satu haditsnya Rasulullah ﷺ bersabda; Tidak ada satupun manusia yang hidup saat ini usianya lebih dari 100 tahun." Kemudian berdasarkan ayat; " Kami tidak pernah menjadikan satupun manusia setelahmu yang keberadannya kekal,."

mengenai namanya, statusnya dan perbedaan pendapat tentang beliau dalam kitab *Tahdzib Al Asma ' wa Al-Lughat.*"[45]

Redaksi "*Khalafan min kuli haalikin*" (memberikan ganti atas apa yang rusak) dengan huruf *lam* yang di*fathah* mengandung arti "ganti" dan yang dimaksud dengan *ad-darku* maknanya adalah *Al-Lihaq* yaitu pengganti dari sesuatu yang hilang. Kemudian redaksi "*Wala naqsha adadaka*" (dan jumlahmu tidak berkurang) huruf *dal*-nya boleh di *fathah* dan boleh juga di *dhammah*. Kalimat "*Akhklafallaahu alaika*" mengandung arti Semoga apa yang hilang darimu di ganti oleh Allah dengan sesuatu yang sama.

Sebagian pakar bahasa arab memberikan penjelasan: Kalimat *Akhlafallaahu alaika* biasanya digunakan: jika posisi orang yang meninggal bisa tergantikan oleh orang yang statsusnya sama: misalkan yang meninggal adalah anak: bisa digantikan dengan anak yang baru lahir, kalo yang meninggalnya istri: bisa digantikan dengan istri yang lain dan jika yang meninggalnya saudara dan ayahnya masih hidup maka ia bisa punya saudara baru. Artinya semoga Allah mengembalikan sosok yang sama untukmu.

Sementara kalimat *Khalafallahu alaika* biasa digunakan jika orang yang meninggal dunia posisinya tidak bisa digantikan yang lain: misalkan yang meninggal dunia adalah ayah atau ibu. Dalam kondisi

---

45 Syaikh Abu Umar Ibnu Shalah dalam kitab fatawa-nya. Menurut mayoritas ulama, beliau masih hidup. Demikian juga menurut orang-orang shalih dan orang-orang awam. Meski demikian, sebagian ulama hadits meyakini bahwa beliau saat ini sudah meninggal. Ia berkata; mereka sepakat bahwa Beliau adalah seorang nabi, namun mereka berbeda pendapat apakah beiau juga seorang rasul.

Menurut Abul Qasi Al Qasyidi; Khidhir ﷺ bukanlah seorang nabi, namun seorang wali.

Imam Mawardi dalam tafsirnya mengatakan; ada sebagian yang berpendpat bahwa beliau adalah seorang nabi, ada juga yang berpendapat beliau seorang wali dan ada juga yang mengatakan bahwa beliau adalah malaikat. Pendapat yang ketiga adalah pendapat yang batil.

seperti ini, maka maka Allah ﷻ yang menjadi khalifahnya (penggantinya) untukmu.

Hukum-Hukum: Imam Syafi'i dan para ulama madzhab Syafi'i berkata bahwa ta'ziyyah hukumnya mustahab (sangat dianjurkan). Imam Syafi'i dan para ulama madzhab Syafi'i berkata: Disunnahkan untuk memberikan ta'ziyyah (memberikan ucapan belasungkawa yang berisikan nasehat untuk sabar serta doa) kepada seluruh keluarga mayit: baik yang kecil atau yang dewasa, laki-laki dan wanita, kecuali jika wanitanya sudah dewasa. Tidak boleh bertakziyyah kepada keluarga mayit yang wanita dan sudah dewasa kecuali orang yang statusnya mahram.

Mereka juga berkata: Memberikan ta'ziyyah untuk orang yang shalih dan orang-orang kondisinya kurang siap dalam menerima musibah lebih dianjurkan. Terlebih lagi kepada anak-anak. Asy-Syirazi mengatakan: sangat dianjurkan memberikan ucapan belasungkawa dengan kalimat-kalimat yang pernah digunakan oleh Khidhir *alaihi salam* saat beliau berta'ziyyah kepada keluarga Rasulullah ﷺ, atau dengan kalimat-kalimat yang lainnya yang memiliki makna yang sama.

Diantara kalimat-kalimat yang paling bagus diucapkan saat ta'ziyyah adalah kalimat yang ada dalam kitab Shahihain (Bukhari dan Muslim) yang pernah diucapkan oleh Nabi ﷺ.

Dalam sebuah riwayat, dari Usamah bin Zaid رضي الله عنه ia berkata: Salah seorang anak wanita Nabi ﷺ mengirim seorang utusan dan mengabarkan kepada beliau bahwa anaknya wafat. Kemudian Rasulullah ﷺ berkata kepada utusan tersebut, *"Kembalilah dan katakan kepadanya: Apa yang Allah ambil dan apa yang Allah beri adalah milik-*

Nya. Segala sesuatu di sisi-Nya telah dtetapkan ajalnya. Katakan kepadanya agar bersabar dan berharap pahala."

Apa yang dinyatakan dalam hadits diatas merupakan sendi-sendi ajaran Islam yang berisikan masalah ushul, furu dan adab (etika). Saya telah menjelaskan dalam kitab saya yang lain: yaitu kitab *Al Azdkar* dan juga dalam kitab Syarah *shahih* Muslim.

Berkenaan dengan waktu Ta'ziyyah, para ulama madzhab Syafi'i berkata: waktunya dimulai sejak seseorang meninggal dunia hingga dimakamkan. Kemudian setelah dimakamkan hingga tiga hari dari waktu tersebut. Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini berkata: penjelasan mengenai batas waktu memberikan ta'ziyyah hanya bersifat *afdhaliyyah* dan bukan pembatasan yang tidak boleh dilanggar.

Para ulama madzhab kami berkata: Makruh hukumnya memberikan ucapan ta'ziyyah setelah tiga hari. Sebab tujuan memberikan ta'ziyyah adalah memberikan ucapan yang menenangkan hati orang yang sedang terkena musibah. Setelah tiga hari, biasanya hati sudah mulai tenang. Ucapan ta'ziyyah yang dilakukan setelah lewat masa tiga hari dikhawatirkan malah membagkitkan kesedihan orang yang sedang terkena musibah. Ini adalah pendapat yang *shahih* dan masyhur.

Imam As-Sarkhasi dalam kitabnya *Al Amaly* mengatakan bahwa taz'ziyyah dilakukan sebelum jenazah dikurburkan dan setelah dikuburkan hingga keluarga mayit kembali dari pemakaman. Setelah mereka kembali ke rumah, jangan lagi memberikan ta'ziyyah.

Imam Haramain memaparkan satu pendapat yang mengatakan bahwa tidak ada batasan mengenai waktu ta'ziyyah: bisa dilakukan kapan saja, meski rentang waktunya lama. Sebab tujuan dari ta'ziyyah adalah doa dan nasehat untuk sabar. Dan hal yang demikian masih bisa

dilakukan, meski dalam jangka waktu yang lama sejak meninggalnya seseorang. Pendapat seperti ini dianut oleh Abul Abbas Al Qashi dalam kitabnya *At-Talkhish*, namun pendapat tersebut diingkari oleh Imam Qaffal yang mensyarah kitab tersebut dan juga oleh para ulama madzhab Syafi'i yang lain.

Pendapat resmi dalam madzhab Syafi'i adalah: Waktu ta'ziyyah berlaku selama tiga hari. Setelah itu jangan lagi memberikan ta'ziyyah. Pendapat seperti ini juga yang dianut oleh jumhur ulama (mayoritas ulama).

Imam Mutawalli dan yang lainnya mengatakan: Kecuali jika salah seorang diantara keduanya (baik orang yang hendak memberi ta'ziyyah atau yang menerima ta'ziyyah) sedang tidak ada dan baru ada setelah lewat masa tiga hari.

Para ulama madzhab kami berkata: Taziyyah boleh dilakukan sebelum atau sesudah jenazah dikuburkan. Meski demikian, afdhalnya ta'ziyyah dilakukan setelah jenazah dimakamkan. Sebab sebelum dimakamkan, keluarga mayit sedang sibuk mempersiapkan diri untuk acara pemakaman.

Di sisi lain, setelah dikuburkan, biasanya perasaan duka cita menjadi lebih dalam, karena setelah itu mereka benar-benar telah berpisah dengan mayit. Oleh karena itu, sangat bagus jika ta'ziyyah dilakukan setelah selesai acara pemakaman.

Para ulama madzhab kami berkata: kecuali jika setelah itu, mereka nampak sedih. Dalam kondisi yang demikian, ta'ziyyah boleh dilakukan dengan tujuan untuk menghibur.

Adapun mengenai pernyataan Asy-Syirazi tentang redaksi ta'ziyyah yang diucapkan untuk seorang muslim dan orang kafir: seperti itu pula pendapat yang dianut oleh para ulama madzhab Syafi'i .

Kesimpulannya, ta'ziyyah berisikan doa untuk mayit dan orang-orang yang ditingalkan.

Pendapat yang masyhur adalah doa untuk orang yang ditinggalkan lebih didahulukan dibandingkan doa untuk mayit sebagaimana dijelaskan oleh pengarang kitab *Muhadzdzab* Asy-Syirazi, "Semoga Allah ﷻ melipatkan gandakan pahalamu, memberikan kesabaran untukmu dan mengampuni mayyitmu."

Masalah: Siapakah yang lebih dahulu disebutkan dalam doa, Imam As-Sarkhasi menjelaskan tentang tiga pendapat:

1. Pendapat yang pertama adalah pendapat yang baru saja dijelaskan. Ia berkata bahwa inipula yang dianut oleh Abu Ishaq Al Maruzi. Ia berkata: didahulukannya doa untuk orang yang ditinggalkan, sebab merekalah yang dihadapi oleh orang yang berta'ziyyah. Oleh karena itu, doa untuk mereka layak didahulukan.
2. Doa untuk mayit lebih didahulukan dengan mengatakan: semoga Allah mengampuni mayyitmu dan melipat-gandakan pahalamu serta memberikan kesabaran kepadamu. Alasannya adalah, kondisi mayit yang lebih membutuhkan doa.
3. Pendapat yang ketiga memberikan keleluasaan untuk memilih: boleh mendahulukan doa untuk mayit dan boleh juga mendahulukan doa untuk orang yang ditinggalkan.

Para ulama madzhab kami berkata: pernyataan Asy-Syirazi tentang ta'ziyyah yang diucapkan untuk orang kafir, "*Dan tidak berkurang jumlahmu*" karena banyaknya jizyah yang diambil dari mereka. Diantara ulama yang berpendapat demikian adalah Syaikh Abu hamid, Qadhi Abu Thayyib, Imam Al Mahamily, Abu Ali Al Bandanijy,

Imam As-Sarkhasy, Imam Baghawi, dua orang pengarang kitab *Al Uddah wa Al Bayan*, kemudian juga Imam Rafi'i dan yang lainnya.

Alasan yang disebutkan diatas agak sulit diterima. Sebab, dalam doa tersebut terkandung doa agar orang-orang kafir tetap ada dan tetap berada dalam kekafirannya. Pendapat yang selayaknya dipilih adalah pernyataan doa yang demikian sebaiknya tidak diucapkan. *Wallahu a'lam.*

Adapun sengaja duduk untuk menerima ucapan ta'ziyyah dari para pelayat, Imam Syafi'i, Asy-Syirazi dan para ulama madzhab Syafi'i menyatakan bahwa: Hal yang demikian hukumnya makruh.

Syaikh Abu Hamid dalam kitab *At-Ta'liq* dan yang lainya telah mengutip nash Imam Syafi'i dalam masalah ini. Mereka berkata: Maksudnya adalah, sengaja duduk untuk menerima ta'ziyyah dimana keluarga mayit sengaja duduk di rumahnya agar para pelayat dapat menemui mereka untuk mengucapkan ta'ziyyah. Bahkan mereka mengatakan: sebaiknya mereka (keluarga mayit) tetap melakukan aktifitas seperti biasa. Jika seseorang bertemu dengannya, orang tersebut dapat memberikan ucapan ta'ziyyah.

Kemakruhan "sengaja duduk untuk menerima ucapan ta'ziyyah" berlaku umum: baik untuk laki-laki atau perempuan. Hal yang demikian dijelaskan oleh Imam Al Mahamili sebagai pendapat Imam Syafi'i yang tertera dalam kitab *Al Umm.*

Dalam kitab *Al Umm*, Imam Syafi'i berkata: Saya tidak menyukai (menganggap makruh) berkumpul untuk takziyah (*ma`atim*), maksudnya adalah sekelompok orang yang bekumpul di rumah si mayit, meskipun mereka melakukannnya tanpa menangis, sebab hal yang demikian hanya memperbesar atau menimbulkan kembali rasa sedih dan memperbesar biaya sebagaimana atsar yang telah saya jelaskan."

Demikian nash Imam Syafi'i dalam kitab *Al Umm*. Pendapat seperti ini diikuti oleh para ulama madzhab Syafi'i. Asy-Syirazi memberikan dalil mengenai ketidak-bolehan melakukan hal yang demikian dan menganggapnya sebagai hal yang bid'ah.

Diriwayatkan dari Sayyidah A'isyah ﷺ bahwa ia pernah berkata: Ketika datang berita kepada Rasulullah ﷺ tentang berita wafatnya Ibnu Haritsah, Ja'far dan Ibnu Rawahah, beliau duduk. Saat itu saya mengintip dari balik pintu dan melihat kesedihan nampak terlihat diwajah beliau.

Kemudian datang seorang laki-laki menemui Nabi ﷺ dan berkata: Sesungguhnya para istri Ja'far... dia menceritakan tangisan mereka. Setelah itu Rasulullah memerintahkan orang tersebut untuk melarang mereka melakukan hal yang demikian. Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Penjelasan Ulama Tentang Masalah Ini

Telah kami jelaskan bahwa dalam madzhab kami (madzhab Syafi'i)memberikan ta'ziyyah hukumnya sunnah. Waktunya adalah sebelum jenazah dimakamkan dan setelah dimakamkan hingga 3 hari setelah itu. Pendapat seperti ini yang dianut oleh Ahmad bin Hanbal ﷺ. Menurut Imam At-Tsauri dan Abu Hanifah: Ta'ziyyah dilakukan sebelum jenazah dimakamkan dan bukan setelah dimakamkan.

2. Asy-Syirazi berkata, "Dibolehkan menangisi orang yang meninggal tanpa disertai dengan *nadbi* dan *niyahah* berdasarkan satu riwayat dari Jabir ﷺ: ia berkata:

Rasulullah ﷺ bersabda, "*Wahai Ibrahim*[46], *sesungguhnya aku sedikitpun tidak memiliki kekuasaan atasmu dihadapan taqdir Allah* ﷻ." kemudian air mata Nampak menetes di pipi baginda Rasul ﷺ. Saat itu, Abdurrahman bin Auf ؓ berkata: "Ya Rasulullah, apakah tuan menangisi mayit.? Bukankah tuan telah melarang menangisi mayit." Rasulullah ﷺ menjawab, "Tidak. Yang aku larang adalah berseru dengan seruan jahiliyyah."

Tidak boleh menampar-nampar pipi dan merobek leher baju berdasarkan sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Mas'ud ؓ, dari Nabi ﷺ: beliau bersabda, "*Bukan termasuk golongan kami orang yang menampar-nampar pipi, merobek-robek leher baju dan menyeru dengan seruan yang biasa dikumandangkan orang jahiliyyah.*"

Penjelasan:

Hadits Ibnu Mas'ud ؓ diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim. Hadits dari Jabir dirwayatkan oleh At-Tirmidzi dan beliau menganggapnya sebagai hadits hasan. Hadits yang sama diriwayatkan dalam kitab Imam Bukhari dan Muslim, namun bukan berasal dari riwayat Jabir. Yang dimaksud dengan pernyataan Nabi "*La naghny anka syai 'an*" adalah kami tidak bisa menolak dan mencegah. Kemudian arti "*Dzaraqat ainaahu*" artinya air matanya mengalir. Kata Jahiliyyah diambil dari akar kata jahil.

---

[46] An-Nawawi berkata dalam kitab *At-Tahdzib*: Ibrahim bin Abu Al Qasim Muhammad, Rasulullah ﷺ, disebutkan dalam *Al Muhadzdzab*, dilahirkan pada bulan Dzulhijjah tahun kedelapan hijriyah lalu meninggal dunia tahun kesepuluh hijriyah, sebagaimana juga ditegaskan dalam *Shahih Al Bukhari* bahwa Ibrahim meninggal dunia pada usia 17 atau 18 bulan.

Al Wahidi berkata, "Jahiliyyah adalah kata yang digunakan untuk menggambarkan masa sebelum datangnya Islam. Disebut dengan istilah demikian, karena kebodohan menjadi aroma kehidupan msyarakat. Yang dimaksud dengan *Nadbu* adalah menyebut-nyebut kebaikan mayit disertai tangisan: seperti ucapan: wahai penolongku, wahai sandaranku, wahai kemuliaanku. Yang dimaksud dengan *nihayah* adalah meratap sambil menyebut-nyebut kebaikan mayit dengan suara keras

Imam Syafi'i dan para ulama madzhab Syafi'i berpendapat bahwa menangisi mayit hukumnya boleh: baik dilakukan sebelum meninggal atau setelahnya. Namun jika dilakukan sebelum meninggal itu lebih utama, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Jabir bn Atik ﷺ, "Sesungguhynya Rasulullah ﷺ pernah menjenguk Abdullah bin tsabit yang saat itu dalam kondisi kristis. Saat itu beberapa orang wanita berteriak-teriak dan menangis. Kemudian Jabir bin Atik mencoba menghentikan tangisan mereka. Saat itu, Rasulullah ﷺ bersabda, "*Biarkan saja, Jika sesuatu yang harus terjadi telah terjadi, maka janganlah kalian menangis.*!" Saat itu, mereka bertanya, "Apa yang dimaksud dengan sesuatu yang harus terjadi, ya Rasulullah?" Beliau menjawab, "*Kematian.*"

Hadits ini *shahih*, diriwayatkan oleh Imam Malik dalam kitab *Al Muwaththa`*, Imam Syafi'i, Ahmad, Abu Daud, An-Nasa`i dan yang lainnya dengan sanad yang *shahih*. Lafazh yang digunakan oleh Imam Syafi'i dalam kitab *Al Umm* adalah "Saya berpendapat tidak masalah menangis sebelum terjadinya kematian. Jika telah terjadi, maka janganlah menangis."

Pengarang kitab *Asy-Syamil* dan segolongan ulama berpendapat: Makruh hukumnya menangis setelah terjadinya kematian, berdasarkan zhahir hadits yang melarang perbuatan demikian. Namun jumhur ulama tidak menganggap hukum makruh, mereka hanya berkata

sebaiknya tidak dilakukan. Mereka berkata: inilah yang dimaksud oleh hadits Nabi, sementara pernyataan Imam Syafi'i memiliki kemungkinan untuk dipahami lebih dari satu makna. Ini semua berkenaan dengan masalah menangis tanpa menyebut-menyebut kebaikan mayit dengan suara keras.

Mengenai hukum menangis yang diiringi dengan ratapan, menyebut-nyebut kebaikan mayit dengan suara keras, menampar-nampar pipi, merobek leher baju mencakar-cakar *wajh* dan mengurai rambut dan panggilan yang berisikan ratapan kemalangan dan kekecewaan: Semua ulama madzhab Syafi'i mengatakan bahwa perilaku yang demikian hukumnya haram dan jumhur ulama menyatakan dengan tegas mengenai keharamannya.

Sebagian dari ulama ada yang mengungkapkan dengan kalimat makruh. Yang tertera dalam kitab *Al Umm* juga kalimat makruh. Menyikapi nash Imam Syafi'i yang demikian, para ulama madzhab Syafi'i memahaminya dengan makna ke arah makruh tahrim (dekat ke haram). Sekelompok ulama mengikhayatkan adanya ijma dalam masalah ini.

Imam Haramain dalam komentarnya mengatakan: Mengeraskan suara sampai titik volume terakhir juga termasuk dalam makna merobek kerah baju. Sebagian ulama berpendapat bahwa larangan tersebut berlaku bagi mereka yang dalam kondisi sadar melakukannya. Namun jika kondisi kejiwaaannya tidak stabil dan saat itu orang tersebut mengalami goncangan jiwa, maka perilaku yang demikian tidak dianggap berdosa. Sebab kondisinya yang demikian menjadikannya berstatus *Ghair mukallaf* (tidak kena beban syariat).

Adapun pernyataan Imam Syafi'i dalam kitab *Al Umm*: saya tidak menyukai perilaku *Al Ma'atim*: yaitu berkumpul walau tidak diiringi dengan tangisan. Maksud pernyataan beliau adalah sengaja

duduk untuk menerima ucapan belasungkawa. Dan permasalahan ini telah dijelaskan sebelumnya.

Masalah: Penjelasan tentang hadits: Mayit di dalam kuburnya akan disiksa dengan sebab perilaku keluarganya yang menyebut-nyebut kebaikan mayit dengan suara keras, dengan sebab tangisan keluarga atas kematiannya dan pendapat para ulama dalam mentakwil hadits tersebut.

Diriwayatkan dari Umar ﷺ, dari Nabi ﷺ: beliau bersabda, "*Mayit di alam kuburnya akan disiksa dengan sebab perilaku keluarganya yang meratap dengan suara keras sambil menyebut-nyebut kebaikannya.*" Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Diriwayatkan dari Ibnu Umar ﷺ: sesungguhnya Nabi ﷺ bersabda, "*Sesungguhnya mayit pasti akan disiksa dengan sebab tangisan keluarga atas kematiannya.*"

Dari Ibnu Abbas ﷺ diriwayatkan: Rasulullah ﷺ bersabda, "*Sesungguhnya mayit akan disiksa dengan sebab sebagian tangisan keluarga atas kematiannya.*"

Ibnu Abbas ﷺ berkata: Ketika Umar ﷺ wafat, saya menyebutkan hadits tersebut kepada Aisyah ﷺ, kemudian beliau berkata, "Semoga Allah merahmati Umar ﷺ, sesugguhnya Rasulullah ﷺ tidak pernah mengatakan bahwa seorang mukmin yang meninggal dunia akan disiksa dengan sebab tangisan yang dilakukan oleh angota keluarga atas kematiannya. Yang dikatakan oleh Rasulullah ﷺ adalah: Sesungguhnya Allah ﷻ akan menambah siksaan orang kafir yang meninggal dengan sebab tangisan yang dilakukan keluarga atas kematiannya." Dan Aisyah ﷺ berkata, "Cukuplah bagi kalian Al Qur`an yang menyatakan: "*Orang yang berdosa tidak akan*

memikul dosa orang lain." (Qs. Faathir [35]: 18), mendengar penjelasan Aisyah ﷺ, Ibnu Umar tidak berkomentar apa-apa." Hadits ini dirwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Diriwayatkan dari Aisyah ﷺ: Ada seseorang bercerita kepadanya bahwa Ibnu Umar ﷺ berkata bahwa orang yang meninggal dunia akan disiksa dengan sebab tangisan orang yang hidup." Kemudian Aisyah ﷺ berkata, "Semoga Allah ﷻ mengampuni Abu Abdur Rahman. Ia bukan berbohong, namun lupa atau bisa jadi ia melakukan kesalahan dalam bercerita. Sesungguhnya Rasulullah ﷺ pernah lewat didepan jenazah seorang wanita yahudi yang sedang ditangisi. Kemudian beliau bersabda, "*Sesungguhnya tangisan mereka membuatnya disiksa di alam kuburnya.*"

Diriwayatkan dari Nu'man bin Basyir ﷺ: ia berkata: Suatu hari Abdullah bin Rawahah pingsan dalam sakitnya. Hal yang demikian membuat saudara wanitanya menangis sambil berkata: Wahai sandaranku, pelindungku... dan kalimat-kalimat lain yang senada. Setelah siuman dari pingsannya, ia berkata, "*Tidak ada satupun yang engkau ucapkan kecuali aku diberitahu.*" Ketika Abdullah bin Rawahah wafat, saudarinya tersebut tidak menangis." Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari.

Diriwayatkan dari Abu Musa Al Asy'ari ﷺ: Rasulullah ﷺ bersabda, "*Tidaklah seorang meninggal dunia kemudian ada yang bangkit dan menangis sambil berkata: Wahai sandaranku... atau kata-kata yang sependapat dengannya kecuali ada dua malaikat yang datang kepadanya dan berkata: benarkah kamu seperti yang dikatakan.?!*" Diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dan ia berkata: hadits ini derajatnya hasan.

Diriwayatkan dari Abu Hurairah ﷺ, ia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, "*Ada dua hal yang ada di manusia yang*

menyebabkannnya menjadi kufur: Mencela nasab dan meratap dengan suara keras tentang kebaikan-kebaikan mayit." Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim.

Hadits-hadits ini dan hadits lain yang sependapat dengannya menggambarkan tentang haramnya menangisi dan meratapi mayit dan menjelaskan tentang adanya siksaan. Namun ada juga hadits lain yang menunjukkan kebolehan menangisi mayit: yaitu hadits yang diriwayatkan oleh Anas bin Malik ﷺ: "Ketika sakit Nabi bertambah parah, beliau diliputi kesulitan, Fathimah berkata, "alangkah sakitnya ayahku" Rasulullah bersabda, "*Setelah ini tidak akan ada lagi kesulitan atas ayahmu*". Ketika beliau telah wafat, Fathimah berkata: "Wahai ayahku, Allah telah mengabukan doa, wahai ayah, surga firdaus tempat tinggalnya, wahai ayah kepada jibril kami kabarkan kematian." Ketika beliau telah dikuburkan Fathimah berkata, "Merasa nyamankah jiwa kalian untuk menimbun tanah pada jasad Nabi ﷺ." (HR. Al Bukhari).

Para ulama berbeda pendapat dalam memahami hadits-hadits yang menggambarkan bahwa mayit disiksa dengan sebab tangisan yang dilakukan oleh keluarganya.

Imam Al Muzani dan para ulama madzhab Syafi'i, juga jumhur ulama (mayoritas ulama) mentakwil hadits tersebut: Maksud dari hadits-hadits tersebut adalah: orang yang meninggal dunia akan disiksa dengan sebab tangisan keluarganya: jika sebelum meninggal orang tersebut berwasiat untuk ditangisi dan disebut-sebut kebaikannya setelah kematiannya. Kemudian wasiat tersebut dilaksanakan oleh keluarganya. Si mayit disiksa, disebabkan wasiatnya yang menjadi sebab timbulnya tangsian. Oleh karena itu, tangisan tersebut dinisbatkan kepadanya.

Mereka berkata: Jika keluarga yang ditinggalkan menangisi kepergian mayit dan menyebut-nyebut kebaikannya, namun hal yang demikian dilakukan bukan karena wasiat dari mayit, maka orang yang

meninggal dunia tersebut tidak disiksa. Hal ini berdasarkan firman Allah ﷻ, "Dan seseorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain" (Qs. Al An'aam [6]: 164).

Mereka juga berkata: Diantara kebiasaan masyarakat arab adalah memberikan wasiat sebelum meninggal. Mereka (para ulama) berkata: hadits ini difahami berdasarkan kebiasaan yang berlaku di kalangan bangsa arab.

Sebagian ulama berpendapat: Hadits tentang orang yang meninggal akan disiksa dengan sebab tangisan keluarganya ditujukan bagi mayit yang berwasiat agar ditangisi atau ia tidak berwasiat agar keluarganya jangan menangisi.

Jika orang yang akan meninggal dunia pernah berwasiat agar kematiannya ditangisi dan disebut-sebut kebaikannya sambil meratap atau ia tidak berwasiat agar keluarganya meninggalkan kebiasaan tersebut: maka orang tersebut disiksa dengan sebab sikapnya yang tidak memberikan arahan yang baik.

Jika orang tersebut berwasiat agar keluarganya tidak menangisi kematiannya, maka ia tidak disiksa. Sebab jika terjadi tangisan: itu bukan wasiatnya dan ia sudah mengarahkan ke arah yang baik.

Kesimpulan dari pendapat ini adalah seorang yang akan meninggal dunia wajib berwasiat kepada keluarganya agar tidak menangisi dan meratapi kematiannya. Jika ia tidak berwasiat demikian, maka ia disiksa dengan sebab tangisan dan ratapan keluarganya.

Sebagian ulama berpendapat: Maksud hadits-hadits tersebut adalah: mereka meratapi mayit dan menyebut-nyebut kebaikan mereka dalam pandangan mereka. Hal yang demikian tidak bagus dalam pandangan syariah,. Dengan sebab itulah, ia (mayit) disiksa. Seperti

ucapan yang bernada sanjungan berlebihan. Hal yag demikian hukumnya haram

Sebagian ulama yang lain berpendapat: Maksudnya adalah si mayit di alam kubur tersiksa dengan sebab mendengar tangisan keluarganya. Diantara ulama yang berpendapat demikian adalah Imam Muhammad bin Jarir dan ulama yang lain. Qadhi Iyadh mengatakan bahwa pendapat ini lebih layak dianut diantara pendapat-pendapat yang lain.

Mereka mendasari pendapatnya berdasarkan satu hadits Nabi ﷺ yang didalamnya menjelaskan bahwa Nabi ﷺ melarang seorang wanita menangisi kematian ayahnya." Kemudian Nabi ﷺ berkata, "Wahai para hamba Allah, janganlah kalian menyiksa saudara kalian." Aisyah menjelaskan hadits ini bahwa seorang yang kafir dan pelaku dosa disiksa pada saat ditangisi oleh keluarganya dengan sebab dosa yang dilakukanya dan bukan dengan sebab tangisan yang dilakukan keluarganya."

Yang *shahih* dari beberapa pendapat yang telah kami uraikan adalah apa yang dianut oleh jumhur ulama. Ada satu hal penting di sini bahwa seluruh ulama sepakat menyatakan bahwa yag dimaksud tangisan dalam hadits Nabi ﷺ adalah tangisan yang keras sambil meratapi: bukan sekedar keluarnya air mata.

3. Asy-Syirazi berkata: Disunnahkan bagi kaum laki-laki untuk melakukan ziarah kubur, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah ؓ: Rasulullah ﷺ pernah berziarah ke makam ibunya. Rasulullah ﷺ menangis dan sahabat yang ada disekitar beliau jadi ikut meangis. Kemudian beliau berkata, "*Sesungguhnya aku mohon izin*

kepada Allah ﷻ memohon ampun untuknya, namun Allah ﷻ tidak mengizinkan. Kemudian aku mohon izin untuk berziarah ke makamnya, maku aku diizinkan. Hendaknya kalian semua melakukan ziarah kubur. Sebab perilaku yang demikian mengingatkan kalian akan kematian."

Disunnahkan untuk mengucapkan salam saat tiba di kuburan dengan salam, "*Semoga keselamatan atas kalian wahai kaum yang beriman dan Insya Allah, kamipun akan menyusul kalian.*" Setelah itu, hendaknya ia berdoa untuk kebaikan orang yang meninggal berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Sayyidah Aisyah ﷺ: Sesungguhnya Nabi ﷺ pernah keluar menuju pemakaman Baqi', kemudian beliau berkata, "Semoga kesalamatan atas kalian wahai orang-orang yang beriman dan Insya Allah, kamipun akan menyusul kalian. Ya Allah, ampunilah dosa mereka yang dikuburkan di pemakaman Baqi'Al Gharqad."

Wanita tidak diperbolehkan melakukan ziarah kubur berdasarkan hadits Abu Hurairah ﷺ, dari Nabi ﷺ: sesungguhnya beliau bersabda, "*Allah melaknat para wanita yang banyak melakukan ziarah kubur.*"

Penjelasan:

Hadits Abu Hurairah ﷺ yang pertama diriwayatkan oleh Muslim dalam kitab shahihnya. Dalam kitab *shahih* muslim, hadits tersebut bukan diriwayatkan dari Abdul Ghafir Al Farisi, namun dari yang lain, dari Al Jaludy. Imam Baihaqi juga mengeluarkan hadits ini dalam kitab sunannya dan beliau menyatakan bahwa hadits ini ada dalam kitab *shahih* muslim.

Adapun hadits riwayat Aisyah ﷺ diriwayatkan oleh Muslim dalam kitab shahihnya. Sedangkan hadits Abu Hurairah yang terakhir diriwayatkan oleh At-Tirmidzi. Dalam komentarnya, ia mengatakan bahwa hadits ini berderajat hasan *shahih*. Dan ulama hadits yang lain juga meriwyatkannya. Abu Daud meriwayatkan dalam kitab sunannya dari riwayat Ibnu Abbas ﷺ.

Kata *Al Baqi'* dengan huruf *ba`*. Yang dimaksud dengan *Al Gharqad* adalah nama pohon yang dikenal di daerah tersebut. Imam Al-Baihaqi dalam komentarnya mengatakan: kata tersebut digunakan untuk pohon yang memiliki duri, namun ulama yang lain berpendapat yang di maksud adalah Al Ausaj. Mereka mengatakan: Disebut dengan nama "Baqi` Al Gharqad dikarenakan dahulu banyaknya pohon gharqad di daerah tersebut. Baqi' Al Gharqad adalah areal pemakaman untuk masyarakat Madinah.

Redaksi "*As-salamu' alaikum daara*" Kata *dar* dibaca dengan harkat *nashab*. Pengarang kitab *Al Mathali'* berkata: Di nasabkan karena ikhtishash atau karena Nida yang diidhafahkan, namun pendapat yang pertama lebih afshah. Ia berkata: boleh juga kata tersebut dibaca *jar*, dijadikan sebagai badal dari dhamir *Kum*. Yang dimakasud dengan kata Dar menurut pendapat yang terakhir adalah sekelompok atau penghuni, jika menurut pendapat yang pertama artinya adalah sama atau tempat persinggahan.

Mengenai perkataan Nabi ﷺ, "Dan Insya Allah kamipun akan menyusul" terdapat beberapa pendapat dikalangan ulama:

1. Kalimat tersebut bukan dimaksudkan istitsna` (pengecualian) yang memberikan kesan adanya keraguan, namun merupakan kebiasaan pembicara untuk memperindah kalimat: sebagaimana dihikayatkan oleh Al Khaththabi.

2. Kalimat tersebut dimaksudkan sebagai *istitsna`* yang bertujuan memberikan gambaran yang menyeramkan akan tempat tersebut.

Pendapat yang *shahih*: kalimat tersebut diucapkan dengan tujuan *tabarruk* sebagai wujud dari kepatuhan terhadap firman Allah ﷻ, "Janganlah kamu berkata tentang sesuatu bahwa aku akan melakukannya besok kecuali dengan izin Allah ﷻ."

Ada juga pendapat-pendapat lain, namun pendapat tersebut tidak saya kutip semua mengingat alasannya yang lemah. Diantara pendapat tersebut adalah perkataan sebagian kalangan yang menyatakan bahwa suatu hari Rasulullah ﷺ masuk ke areal pemakaman. Saat itu bersama beliau ikut beberapa orang mukmin dan beliau menduga ada juga orang munafik." Pernyataan Rasulullah ﷺ ditujukan kepada orang munafik.

Pendapat ini sangat lemah, mengingat dalam kitab *shahih* Muslim dan yang lainnya terdapat riwayat yang menyatakan bahwa Rasulullah ﷺ keluar menuju areal pemakaman Baqi' sendirian dan beliau kembali malam itu juga. Tidak ada seorangpun yang ikut serta pada saat itu kecuali Aisyah رضي الله عنها yang menunggu dengan jarak yang cukup jauh. Saat itu, Rasulullah ﷺ tidak tahu bahwa Aisyah رضي الله عنها menunggunya."

Hadits ini jelas membatalkan klaim bahwa saat itu Rasulullah ﷺ ada di pemakaman Baqi bersama sahabat, meskipun kisah tersebut dihikayatkan oleh Imam Thabari dan yang lainnya. Sengaja saya menjelaskannya di sini agar kita tidak terjebak dalam pemahaman yang salah.

Ada juga pendapat lain yang mengatakan kalimat istitsna` (pengecualian) dimaksudkan sebagai *istish-habul iiman*: adanya kemungkinan keimanan tersebut hilang. Pendapat seperti sangat-sangat

menyimpang. Bagaimana mungkin hal yang demikian dialamatkan kepada Rasulullah ﷺ, padahal beliau selalu berada dalam kondisi beriman. Secara akal, mustahil kekafiran terjadi pada diri Nabi ﷺ.

Pendapat seperti ini, meskipun dihikayatkan oleh Imam Thabari dan yang lainnya: jelas sekali kebatilannya. Sengaja saya singgung dan jelaskan agar kita tidak terkecoh oleh klaim yang demikian. Tidak ada alasan untuk memahaminya dengan penakwilan yang sangat-sangat jauh tersebut. Apa yang kami jelaskan sebagai pemahaman yang *shahih* kami kira cukup dijadikan sebagai pegangan.

Hukum-Hukum: Nash-nash (ketetapan) Imam Syafi'i dan para ulama madzhab Syafi'i memiliki kesamaan bahwa kaum laki-laki disunnahkan untuk melakukan ziarah kubur. Pendapat ini juga dianut oleh seluruh ulama, bahkan Al-Andary telah menukil adanya ijma kaum muslimin mengenai disunnahkannya kaum laki-laki melakukan ziarah kubur.

Dalil selain ijma adalah: hadits-hadits yang derajatnya *shahih* dan sudah dikenal lu *alaihi salam*.Pada awalnya, ziarah kubur memang dilarang oleh Nabi. Kemudian larangan tersebut beliu hapus. Dalam kitab *shahih* muslim ada sebuah riwayat dari Baridah ﷺ: ia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, *"Aku pernah melarang kalian melakukan ziarah kubur: sekarang hendaknya kalian berziarah."* Dalam riwayat Ahmad dan An-Nasa`i terdapat tambahan kalimat yang berbunyi, "Hendaknya kalian berziarah dan jangan kalian mengatakan ucapan-ucapan yang batil."

Dilarangnya para sahabat melakukan ziarah kubur dimasa awal-awal Islam mengingat dekatnya zaman mereka dengan zaman jahiliyyah. Dikhawatirkan, saat berziarah mereka mengucapkan kalimat-kalimat

batil yang biasa diucapkan pada saat mereka masih berada di zaman Jahiliyyah. Ketika sendi-sendi ajaran Islam telah kokoh dan hukum-hukumnya telah tersedia dan etika-etika Islam sudah dikenal luas: maka merekapun (para sahabat) diizinkan untuk melakukan ziarah kubur. Hal yang demikian sambil diingatkan oleh Nabi dengan pernyataannya, "*Janganlah kalian mengucapkan kalimat-kalimat yang batil.*"

Para ulama madzhab Syafi'i berkata, "Dalam berziarah, disunnahkan untuk berada dekat posisi kubur seperti saat orang tersebut (mayit) dikunjungi pada saat masih hidup."

Mengenai hukum berziarahnya kaum wanita, pengarang kitab *Al Muhadzdzab* dan pengarang kitab *Al Bayan* menyatakan: Wanita terlarang melakukan ziarah kubur, sebagaimana dipahami dari zhahir hadits. Meski demikian, pendapat tersebut dalam madzhab Syafi'i dianggap sebagai pendapat yang *syadz* (tidak diperhitungkan). Pendapat yang dianut oleh jumhur ulama adalah: makruh hukumnya bagi wanita melakukan ziarah kubur, namun makruhnya makruh tanzih (tidak sampai ke derajat haram).

Imam Ruyani dalam kitab *Al Bihar* menyebut adanya dua *wajh* (pendapat)

1. Hukumnya makruh, sebagaimana dianut oleh Jumhur ulama
2. Tidak makruh.

Dalam komentarnya, ia mengatakan bahwa pendapat kedua inilah yang lebih *shahih*: jika keluarnya si wanita untuk berziarah tidak menimbulkan fitnah.

Pengarang kitab *Al Mustazhhiri* dalam komentarnya mengatakan, "Menurut saya, jika ziarahnya si wanita untuk membangkitkan kembali kesedihannya, menyebut-nyebut kebaikan

mayit, menangis sambil meratap sebagaimana yang biasa terjadi pada wanita: maka hukum berziarahnya wanita menjadi haram.

Pemahaman seperti ini ditujukan dalam memahami pernyataan Nabi ﷺ: "Allah ﷻ melaknat wanita yang suka berziarah kubur." Jika berziarahnya untuk mengambil pelajaran dan tidak melakukan hal-hal yang dilarang: seperti meratap dan menangis: maka hukumnya makruh, kecuali jika yang berziarah adalah seorang wanita yang sudah tua: sebagaimana wanita yang kondisinya demikian tidak dimakruhkan datang ke masjid untuk melakukan shalat berjama'ah.

Penjelasan yang diberikan oleh pengarang kitab *Al Mustazhhiri* di atas sangat bagus. Meski demikian, sebagai sikap kehati-hatian: wanita yang sudah tua juga sebaiknya tidak melakukan ziarah kubur, berdasarkan zhahir hadits.

Para ulama juga berbeda pendapat mengenai tercakup atau tidaknya kaum wanita dalam pernyataan Nabi ﷺ, "Dahulu aku melarang kalian melakukan ziarah kubur. Sekarang hendaknya kalian berziarah."[47] Pendapat yang dipilih oleh para ulama madzhab Syafi'i adalah: Kaum wanita tidak tercakup dalam pernyataan Nabi ﷺ dalam hadits tersebut.

Diantara dalil yang menunjukkan bahwa hukum berziarahnya kaum wanita tidak haram adalah adanya sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Anas ؓ, "Suatu hari Nabi ﷺ melewati seorang wanita yang sedang menangis dipinggir kuburan. Kemudian Rasulullah ﷺ berkata kepada wanita tersebut, "*Bertaqwa-lah kepada Allah ﷻ dan bersabarlah.*"

---

[47] Kata ganti kalian dalampernyataan Nabi mengunkana *dhamir"Kum"* yang penggunaannyaditujukan untuk laki-laki, sementara untuk kaum wanita digunakan dhamir *Kunna*. (penerjemah).

Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim. Yang dijadikan sebagai dalil dalam riwayat tersebut adalah: Rasulullah ﷺ tidak melarang wanita tersebut berziarah (Rasulullah ﷺ hanya berkata kepada wanita tersebut: *Bertaqwalah kepada Allah ﷻ dan bersabarlah*)

Dari Aisyah ؓ diriwayatkan: Ia (Aisyah) berkata, "Apa yang saya ucapakan ya Rasulullah.?" - maksudnya ketika ia berziarah - Kemudian Nabi ﷺ menjawab, "*Semoga keselamatan diberikan atas kalian: wahai penghuni kubur yang mukmin dan muslim. Semoga Allah memberikan rahmatnya kepada orang-orang yang telah meninggal dan yang belum meninggal diantara kami. Dan kami Insya Allah akan menyusul kalian.*" Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim.

Para ulama madzhab Syafi'i berkata: disunnahkan bagi para peziarah untuk mengucapkan salam dan berdoa untuk orang yang diziarahi serta seluruh orang yang dikuburkan di areal pemakaman. Afdhalnya, salam dan doa yang dibaca mengikuti apa yang tertera dalam hadits Nabi ﷺ.

Disunnahkan juga untuk membaca ayat Al Qur`an semampunya, kemudian disambung dengan doa. Hal yang demikian dijelaskan oleh Imam Syafi'i dalam kitabnya dan para ulama madzhab Syafi'i juga seirama dengan sang Imam.

Al Hafizh Abu Musa Al Ashfahani dalam kitabnya *Adab Ziyarah Al Qubur* menjelaskan: Seorang yang berziarah bebas memilih: apakah ia berziarah sambil berdiri atau duduk: seperti seorang yang berkunjung ke saudaranya di kala hidup. Terkadang datang dan bercengkrama sambil berdiri, sambil duduk atau sambil berjalan. Jika cara yang dipilih adalah berdiri, hal ini memiliki dasar dari riwayat Abu Umamah ؓ, Al Hakim bin Al Harits, Ibnu Umar ؓ dan Anas ؓ serta riwayat dari sebagian ulama salaf ؓ.

Abu Musa juga berkata: Abul hasan Muhammad bin Marzuq Az-Za'faraany —termasuk seorang ahli fikih yang sangat teliti— berkata dalam kitabnya *Al Jana 'iz*: Jangan mengusap kubur dengan tangan dan jangan pula menciumnya. Seperti inilah kebiasaan yang telah berlangsung lama (tidak memegang dan mencium kubur).

Abul Hasan berkata: Perilaku sebagian orang awam yang sekarang banyak dilakukan: seperti mengusap dan mencium kuburan termasuk perialku bid'ah yang diingkari syari'ah. Perilaku yang demikian jangan dilakukan dan pelakunya hendaknya dicegah.

Ia juga menjelaskan: Barangsiapa yang ingin memberikan salam untuk mayit di kuburan, hendaknya ia mengucapkannya di hadapan posisi wajah mayit. Jika hendak berdoa, hendaknya ia berpindah tempat dan menghadap ke arah kiblat.

Abu Musa berkata: Para ahli fikih yang brilian dari wilayah Khurasan berpendapat: Sunnahnya dalam melakukan ziarah kubur adalah berdiam dengan posisi membelakangi kiblat dan menghadap ke wajah mayit. Hendaknya orang yang berziarah memberi salam, jangan mengusap kuburan, mencium dan jangan pula memegangnya. Sebab perilaku yang demikian merupakan kebiasaan penganut agama Kristen.

Ia (Abu Musa) berkata: pendapat mereka dalam masalah ini adalah pendapat yang *shahih*. Sebab ada riwayat memang yang melarang melakukan perbuatan yang terkesan mengagungkan kuburan. Jika memegang dua tiang di ka'bah: yaitu tiang syamaini: tidak dilakukan karena memang tidak disunnahkan, sementara kedua tiang yang lain sunnah dipegang: maka tentunya memegang kubur juga lebih utama untuk tidak dilakukan. *Wallahu a'lam.*

4. Asy-Syirazi berkata: Tidak boleh duduk diatas kuburan berdasarkan riwayat dari Abu Hurairah ﷺ, ia

berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, "*Duduknya salah seorang diatara kalian diatas bara api dan api tersebut membakar bajunya mengelupaskan kulitnya: hal yang demikian lebih baik dibandingkan ia duduk di atas kuburan.*"

Jangan pula melangkahi kuburan, sebab perilaku yang demikian sama dengan duduk di atas kuburan. Jika duduk dilarang, maka melangkahi juga dilarang. Jika tidak ada jalan menuju kuburan yang hendak di ziarahi kecuali harus melanghkahi kuburan-kuburan yang ada disekitarnya, maka hal yang demikian hukumnya boleh. Sikap yang demikian dianggap udzur. Makruh hukumnya bermalam di kuburan, karena tempat tersebut kondisinya yang sepi sunyi.

Penjelasan:

Hadits Abu Hurairah ؓ diriwayatkan oleh Muslim. Dalam masalah ini, nash Imam Syafi'i sama dengan pendapat para ulama madzhab Syafi'i bahwa dilarang duduk di atas kuburan berdasarkan hadits yang telah disebutkan. Akan tetapi pernyataan Imam Syafi'i dalam kitab *Al Umm* dan mayoritas para ulama madzhab Syafi'i dalam beberapa jalaur periwayatan menggunakan redaksi: makruh hukumnya duduk di atas kubur.

Maksud dari kata makruh dalam pernyataan Imam Syafi'i dan para ulama madzhab Syafi'i adalah makruh tanzih: sebagaimana masyhur penggunaan makna tersebut oleh para ahli fikih. Ada juga sebagian ulama yang secara terang-terangan menggunakan kalimat tersebut (makruh tanzih).

Asy-Syirazi dan Al Mahamili dalam kitabnya *Al Muqni'* menggunakan kalimat, "Tidak boleh." Nampaknya yang dituju oleh keduanya adalah pengharaman, sebagaimana kebiasaan para ahli fikih

yang menjadikan kata tersebut untuk makna haram. Namun bisa saja yang dimaksud oleh keduanya adalah makruh tanzih, sebab makruh dalam pengertian ahli ushul fikih mengandung arti tidak boleh dilakukan. Cara yang demikian (menggunakan kata "tidak boleh" untuk menggambarkan hukum makruh tanzih) memang sering dilakukan oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab* (Asy-Syirazi), seperti saat menjelaskan permasalahan bersuci. Dalam permasalahan tersebut, beliau menjelaskan: tidak boleh beristinja dengan tangan kanan. Hal ini telah kami jelaskan saat membahas masalah tersebut.

Asy-Syirazi dan juga para ulama madzhab Syafi'i menyatakan bahwa menginjak kuburan sama dengan duduk di atasnya. Para ulama madzhab Syafi'i berkata: berjalan di atas kuburan hukumya makruh.

Al Mawardi, Al Jurjani dan selain keduanya berpendapat: Makruh hukumnya bersandar ke keburan. Adapun bermalam di kuburan hukumnya makruh jika tidak dalam kondisi darurat. Hal yang demikian dinash oleh Imam Syafi'i dalam kitabnya. Pendapat yang demikian juga merupakan pendapat para ulama madzhab Syafi'i sebagaiamana dijelaskan oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab. Wallahu a'lam.*

Masalah:

Pertama: Pendapat para ulama dalam masalah duduk di atas kuburan dan bersandar ke kuburan.

Telah kami jelaskan pendapat madzhab kami bahwa perilaku yang demikian hukumnya makruh. Pendapat seperti ini pula yang dianut oleh jumhur (mayoritas ulama). Diantara mereka yang berpendapat demikian adalah Imam An-Nukha'i, Imam Laits, Abu Hanifah, Ahmad bin Hanbal dan Imam Daud. Menurut Imam Malik: hukumnya tidak makruh.

Kedua: Pendapat yang masyhur dalam madzhab kami: tidak makruh berjalan di areal pemakaman dengan menggunakan sandal atau terompah dan yang sejenis dengannya. Diantara para ulama dari madzhab kami yang secara jelas berpendapat demikian adalah Al Khaththabi, Al Abdari dan yang lainnya. Al Abdari telah menukil pendapat madzhab kami dan madzhab yang dianut oleh kebanyakan ulama. Dalam masalah ini, Ahmad bin Hanbal berkata: Hukumnya makruh.

Pengarang kitab *Al Hawi* dalam komentarnya mengatakan: orang yang berziarah hendaknya menanggalkan sandalnya saat berada di areal pemakaman, berdasarkan hadits Basyir bin Ma'bad as-shahaby yang dikenal dengan sebutan Al Khashashiyyah: ia berkata, "Ketika saya berjalan menemani Rasulullah, beliau melihat ada seorang laki-laki yang berjalan di areal pemakaman mengenakan sandal. Saat itu beliau berkata, *"Wahai orang yang mengenakan sandal, mengapa engkau berperilaku demikian. Lepaskan sandalamu."* Ketika orang tersebut mengetahui bahwa yang menegurnya adalah Rasulullah, ia segera menanggalkan sandalnya." Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud, An-Nasa`i dengan sanad yang hasan.

Para ulama madzhab kami mendasari pendapatnya dengan hadits Anas, dari Nabi: beliau bersabda, "*Jika seorang hamba yang telah meninggal diletakkan didalam kubur, kemudian ditinggalkan, ia mendengar suara terompah sahabat-sahabatnya yang pergi meninggalkannya. Saat itu, datanglah dua malaikat dan mendudukannya...*"

Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim. Mereka (para ulama madzhab Syafi'i) menjawab - pendapat yang menggunakan hadits Nabi memerintahkan mencopot sandal sebagai dalil untuk melarang mengenakan sandal di areal pekuburan -dengan dua jawaban:

1. Jawaban ini juga digunakan oleh Al Khaththabi: Rasulullah ﷺ melarang dan memerintahkan orang tersebut melepas sandalnya karena makna lain dari sekedar memakai sandal. Orang tersebut saat itu mengenakan sandal yang sangat mewah dan biasa digunakan oleh orang–orang kaya untuk menunjukkan status sosialnya. Rasulullah ﷺ melarang orang tersebut mengenakan sandal yang demikian di areal pemakaman karena dalam perilaku yang demikian terkandung usur menyombongkan diri. Rasulullah ﷺ menginginkan orang tersebut masuk ke areal pemakaman dalam kondisi merendahkan diri dan tidak mengenakan pakaian yang terkesan mewah.
2. Ada kemungkinan sandal yang dikenakan orang tersebut terkena najis. Mereka berkata: Dengan pentakwilan yang demikian, berarti menggabungkan dua hadits sekaligus dalam satu masalah.

5. Asy-Syirazi berkata: Makruh hukumnya membangun masjid di atas kuburan berdasarkan riwayat dari Abu Martsad Al Ghanawy ؓ, "Sesunggunya Nabi ﷺ telah melarang shalat menghadap ke arah kubur. Beliau bersabda, "Janganlah kalian menjadikan kuburku sebagai berhala. Sesungguhnya rusaknya Bani Israil dikarenakan mereka menjadikan kubur nabi-nabi mereka sebagai masjid." Imam Syafi'i berkata: Aku menganggap makruh mengagungkan makhluk hingga kuburnya dijadikan sebagai masjid karena khawatir timbul fitnah atasnya dan atas orang-orang setelahnya.

Penjelasan:

Hadits Abu Martsad diriwayatkan oleh Muslim dengan redaksi yang ringkas.Ia berkata: Saya telah mendengar Rasulullah ﷺ bersabda, "*Janganlah kalian duduk di atas kuburan dan jangan juga kalian shalat menghadap ke arahnya.*" Arti yang sama juga didapat dari riwayat sebagian para sahabat. Dari Abu Hurairah ؓ, sesungguhnya Nabi ﷺ bersabda, "*Allah ﷻ telah menghancurkan kaum yahudi yang menjadikan kubur para nabi mereka sebagai masjid* (tempat ibadah)." Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas ؓ dan Aisyah ؓ: keduanya berkata: Ketika Rasulullah ﷺ sakit, beliau meletakkan bajunya diwajahnya. Ketika membukanya, beliau bersabda, "*Semoga laknat Allah atas kaum yahudi dan nashrani yang menjadikan kubur-kubur nabi sebagai masjid – beliau melarang apa yang telah mereka lakukan.*" Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Abu Martsad nama aslinya adalah Kanaz dan ia adalah putra Al Hashin. Ada juga yang menyebutnya Ibnul Hashin Al Ghanawy: wafat di Syam tahun 12 H. Ada juga yang mengatakan bahwa wafatnya tahun 11 dan saat itu usianya 66 tahun. Ia dan anaknya yang bernama Martsad termasuk orang yang ikut serta dalam perang Badr.

Nash Imam Syafi'i sama dengan pendapat yang dianut oleh para ulama madzhab mengenai makruhnya membangun masjid di atas kuburan: baik diatas kubur orang yang dianggap shalih atau orang biasa. Pendapat yang demikian didasari keumuman larangan yang terdapat dalam hadits. Imam Syafi'i dan para ulama madzhab Syafi'i berkata: Makruh hukumnya shalat menghadap kuburan: baik kubur orang yang dianggap shalih atau orang biasa.

Al Hafizh Abu Musa berkata: Abul Hasan Az-Za'farany berkata: jangan shalat menghadap ke arah kubur Nabi ﷺ dan jangan juga dipinggir kubur nabi: baik dengan maksud *tabarukan* atau untuk

menghormati beliau karena adanya larangan dalam beberapa hadits. *Wallahu a'lam.*

6. Asy-Syirazi berkata, "Disunnahkan bagi kerabat dan para tetangga mayit membuatkan makanan untuk keluarga mayit berdasarkan riwayat: Sesungguhnya ketika Ja'far bin Abu Thalib ﷺ wafat, Rasulullah ﷺ berkata, "Buatkanlah makanan untuk keluarga Ja'far, sebab apa yang terjadi membuat mereka sibuk."

Penjelasan:

Hadits yang telah disebutkan diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi, Imam Ibnu Majah dan Imam Baihaqi serta ulama hadits yang lain, dari riwayat Abdullah bin Ja'far. At-Tirmidzi mengatakan bahwa hadits tersebut berderajat *hasan*. Imam Ahmad bin Hanbal dan Imam Ibnu Majah juga meriwayat hadits yang senada, namun melalui jalur periwayatan Asma bin Umais.

Perktaan Nabi ﷺ "*Yusyghiluhum*" (menyibukkan mereka) dibaca dengan harkat huruf Ya` difathahkan, namun ada juga yang mendammahkannya, namun yang terakhir *syadz* dan *dha'if*. Dalam kitab *Al Muhadzdzab*, redaksinya adalah "*Yusyghiluhum anhu.*" Namun yang ada dalam kitab-kitab hadits redaksinya "*Yashghiluhum*" tanpa ada kata *anhu.*

Wafatnya Ja'far bin Abu Thalib ﷺ terjadi bulan Jumadil ula tahun 8 H. Beliau gugur dalam peperangan Muktah: yaitu suatu tempat yang ada di wilayah Syam dekat dengan daerah Kirk.

Nash Imam Syafi'i dalam kitab *Al Umm* sama dengan pendapat para ulama madzhab Syafi'i bahwa sunnah hukumnya bagi kerabat mayit dan tetangga-tetanga mayit: membuat makanan untuk keluarga

mayit: seukuran cukup membuat mereka kenyang pada siang dan malam hari. Dalam kitab *Al Mukhtashar*, Imam Syafi'i berkata, "Saya sangat menyukai jika kerabat dan tetangga mayit membuatkan makanan untuk keluarga mayit seukuran cukup untuk satu hari satu malam. Sebab perilaku yag demikian hukumnya sunnah dan yang melakukannya termasuk orang yang berbuat baik."

Para ulama madzhab kami berkata: Meskipun mayit ada di negeri yang jauh, sunnah bagi tetangga yang rumahnya berdekatan dengan keluarga mayit untuk membuatkan makanan. Jika pengarang kitab *Al Muhadzdzab* menggunakan redaksi: disunnahkan bagi kerabat dan tetangga yang rumahnya berdekatan dengan keluarga mayit" maka redaski yang demikian lebih bagus: agar penjelasan para ulama madzhab tercakup dalam nash pengarang.

Para ulama madzhab kami berkata: Jika para wanita keluarga mayit melakukan ratapan, maka tidak boleh membuatkan makanan untuk mereka. Sebab perilaku yang demikian masuk dalam kategori membantu kemaksiatan. Pengarang kitab Asy-Syamil dan yang lainnya berkata: mengenai perilaku keluarga mayit yang menyiapkan makanan dan mengundang orang-orang untuk hadir dan ia berdiam diri (tidak mengatakan apa-apa): perilaku yang demikian adalah bid'ah yang tidak disukai. Demikian pernyataan pengarang kitab *Asy-Syamil*. Ia mendasari pendapatnya dengan hadits Jarir bin Adullah ﷺ dimana: ia berkata: Kami menganggap kumpul di rumah keluarga mayit dan membuat makanan setelah penguburannya masuk dalam kategori *niyahah*." Ini diriwayatkan oleh Ahmad bin Hanbal, Imam Ibnu Majah dengan sanad yang *shahih*. Dalam riwayat Imam Ibnu Majah, tidak terdapat kalimat, "Setelah dikuburkan".

Adapun menyemblih hewan di dekat kuburan mayit merupakan perbuatan yang tercela, berdasarkan hadits Anas ﷺ: ia berkata:

Rasulullah ﷺ bersabda, "*Tidak ada Iqar (penyemblihan hewan dikuburan) dalam Islam.*" Hadits ini diriwayatkan oleh At-Tirmidzi. Dalam komentarnya, ia berkata, "Hadits ini derajatnya *hasanshahih.* Dalam riwayat Abu Daud: Abdul Razzaq berkata: Dahulu, - sebelum datangnya islam - mereka biasa menyemblih seekor sapi atau kambing di samping kuburan."

Masalah: Penjelasan tentang hal-hal yang berhubungan dengan kitab jenazah.

1. Imam Syafi'i dalam kitab *Al Umm* dan para ulama madzhab Syafi'i berkata: disunnahkan untuk mengusap rambut mayit, meminyaki dan memuliakannya.
2. Dianjurkan untuk merendahkan suara ketika berjalan bersama jenazah atau membawa jenazah. Jangan disibukkan dengan hal-hal lain kecuali berfikir bahwa ia pun akan mengalami nasib yang sama dan kematian pasti menghampirinya. Imam Ibnul mundzirr dalam kitab *Al Isyraf* dan Imam Baihaqi dalam kitab *As-Sunan Al Kabirah* telah membuat bab khusus mengenai masalah ini.

Imam Ibnu Al Mundzir berkata: Kami telah meriwayatkan dari Qais bin Ubad: ia berkata: Dahulu para sahabat Nabi ﷺ tidak menyukai bersuara keras di tiga kondisi: yang pertama dalam masa peperangan, yang kedua ketika ada didekat jenazah dan yang ketiga ketika berdzikir. Ia berkata,"Imam Hasan Bashri menyebutkan perilaku para sahabat: Mereka menyukai bersuara rendah ketika didekat jenazah, ketika membaca Al Qur`an dan ketika dalam peperangan."

Ia berkata: AlHasan, sa'id bin Al Musayyab, An-Nakha'i dan Ishaq tidak menyukai perkataan orang yang mengiringi jenazah, "Mintalah ampunan kepada Allah untuk mayit." Imam Atha` berkata:

Perilaku yang demikian adalah hal baru (bid'ah). Al Auza'i juga mengatakan hal yang sama. Dalam komentarnya, Imam Ibnu Al Mundzir berkata: Kami tidak menyukai apa yang mereka tidak suka.

3. Dari Ubadi bin Khalid Ash-Shahabi ﷺ, dari Nabi ﷺ: beliau bersabda, "*Mati secara mendadak adalah tanda kemarahan.*" Hadits ini diriwayatkan secara *marfu'* dengan redaksi yang demikian, dan di*mauqufkan* kepada Ubadillah bin Khalid. Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud dengan dua jalur: dengan isnad yang *shahih*. Ketika menjelaskan makna *al asaf* dalam hadits ini, Al Khaththabi berkata: maksudnya adalah kemarahan. Diantara yang menunjukkan makna tersebut adalah firman Allah ﷻ dalam Al Qur`an, "Ketika mereka marah kepada kami" Imam Al Mada`ini menyebutkan bahwa Nabi Ibrahim ﷺ dan sebagian para nabi ﷺ meninggal dunia dengan cara mendadak. Ia berkata: kematian yang demikian adalah cara kematian orang-orang shalih dan sebagai keringanan bagi orang-orang yang beriman. Bisa juga dikatakan bahwa cara yang demikian merupakan kelembutan yang dianugerahkan kepada orang-orang yang sudah siap menjalani kematian.

Sementara bagi selain mereka: dari kalangan yang layak diberi wasiat, harus bertaubat kepada Allah dan butuh kata ma'af dari manusia karena kesalahannya dan yang lainnya: cara kematian mendadak menunjukkan kemarahan. Imam Baihaqi meriwayatkan dari Ibnu Mas'ud ﷺ dan Aisyah ﷺ: keduanya berkata: dalam kematian mendadak ada makna ketenangan bagi orang yang beriman dan merupakan tanda kemarahan jika terjadi bagi orang yang jahat." Ia meriwayatkan dari Aisyah ﷺ dengan status *marfu'*.

4. Diriwayatkan dari Abu Salmah bin Abdurrahman: Sesungguhnya Abu Sa'id Al Khudry: ketika diambang

kematiannya meminta dibawakan pakaian yang baru, kemudian beliau mengenakannya. Setelah itu, beliau berkata: Saya telah mendengar Rasulullah ﷺ bersabda, "Seseorang dibangkitkan dengan mengenakan pakaian yang ia pakai saat menemui ajal."

Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud dengan isnad yang *shahih*, namun ada seorang perawi yang status ketsiqahannya masih di perdebatkan. Imam Bukhari juga meriwayatkan dalam kitab shahihnya. Al Hakim berkata: hadits ini berderajat *shahih*.

Al Khaththabi berkata: Abu Sa'id Al Khudri telah mengamalkan hadits ini secara zhahir. Ia berkata: Ada juga beberapa hadits yang berisikan perintah menggunakan kain kafan yang bagus. Ia berkata: Sebagian ulama mentakwil hadits yang demikian dan mengatakan: maksud dari kata "baju" dalam hadits tersebut adalah: amal perbuatan. Artinya, seseorang akan dibangkitkan dalam kondisi mengerjakan perbuatan –perbuatan baik atau perbuatan buruk - yang ia lakukan di akhir hayatnya.

Orang arab suka menggunakan kaliamat: Fulan, bajunya bagus: maksudnya adalah fulan memiliki hati yang baik dan tidak melakukan perbuatan tercela. Kalimat baju yang jelek digunakan untuk menggambarkan seseorang yang bersikap sebaliknya. Ia berkata: Orang yang berpendapat demikian mendasari pendapatnya dengan sabda Nabi ﷺ, "*Manusia di yaumil kiamah nanti akan dibangkitkan dalam kondisi telanjang dan tidak beralas kaki.*" Hadits ini menunjukkan bahwa kata baju yang dimaksud bukanlah kafan.

Ia juga berkata: Sebagian ulama berpendapat bahwa ada perbedaan antara kata *Al Ba'tsu* (dibangkitkan) dan *al hasyr* (dikumpulkan) Boleh jadi, manusia dibangkitkan dalam kondisi

mengenakan baju dan saat dikumpulkan mereka ada dalam kondisi telanjang.

5. Didalam kitab *Ash-Shahihain* (Bukhari dan Muslim) tertera sebuah riwayat dari Abdurrahman bin Auf ﷺ: ia berkata: Saya telah mendengar Rasulullah ﷺ berkata tentang wabah penyakit, "Jika kalian mendengar ada wabah di sebuah daerah, maka janganlah kalian masuk ke daerah tersebut. Dan jika wabah tersebut ada di daerah yang kalian diami, maka janganlah kalian keluar dari daerah tersebut untuk melarikan diri."
6. Dianjurkan bagi orang yang sedang sakit untuk menggunting kukunya, mencukur kumis, bulu ketiak dan bulu kemaluan. Ketentuan yang demikian berdasarkan hadits Khubaib bin Ady ﷺ: Ketika orang-orang kafir Quraisy hendak membunuhnya, ia meminjam alat pencukur kumis untuk mencukur kumisnya." Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari.
7. Diriwayatkan dari Al Bara` ra, dari Nabi ﷺ: beliau bersabda, "*Jika seorang yang beriman telah duduk di kuburnya, maka ia didatangi. Kemudian ia* mengucapkan *asyhadu al-laa ilaaha illallaah waanna muhmmadar rasuulullaah.* Inilah maksud firman Allah ﷻ yang ada di dalam Al Qur`an, "*Allah ﷻ memantapkan dihati oorang-orang yang beriman perkataan yang mantap dalam kehidupan dunia dan akhirat..*" Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.Dalam riwayat Imam muslim disebutkan: dari Nabi ﷺ, beliau bersabda: Ia berkata:ayat ini berkenaan dengan adzab kubur." Diriwayatkan dari Anas bin Malik ﷺ: ia berkata: Nabi ﷺ bersabda, "*Jika mayit telah diletakkan dikuburnya dan para sahabatnya telah meninggalkannya: dan mayit*

mendengar bunyi terompah mereka saat pergi meninggal areal tersebut, datanglah dua malaikat mengunjungi mayit tersebut dan keduanya mendudukkan orang tersebut. Kemudian dua malaikat tersebut bertanya: bagimana pendapatmu mengenai sosok orang ini.? Jika orang yang meninggal tersebut adalah orang yang beriman, maka ia akan menjawab: 'Saya bersaksi bahwa orang ini adalah hamba Allah yang menjadi utusan-Nya.' Kemudian dikatakan kepadanya, 'Lihatlah tempat peristirahatanmu di neraka. Sesungguhnya Allah ﷻ menggantikannya utukmu dengan surga'. Kemudian orang tersebut melihat kedua tempat tersebut."

Qutadah berkata: Ada yang meriwayatkan kepada kami bahwa kubur orang tersebut akan diluaskan sebanyak 70 hasta dan dihiasi oleh kebun hingga datangnya hari kiamat.

Jika orang yang meninggal tersebut statusnya munafik atau kafir, maka ia akan berkata: Saya tidak tahu. Mengenai orang tersebut,saya berkata sebagaimana yang dikatakan orang tentangnya". Kemudian dikatakan kepada orang tersebut, "Kamu tidak pernah mempelajari dan membaca." Kemudian orang tersebut dipukul dengan besi pada bagian antara kedua telinganya. Orang tersebut menjerit dengan jeritan yang sangat keras. Jerit teriakan tersebut didengar oleh seluruh makhluk yang ada didekatnya kecuali manusia dan jin." Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Diriwayatkan dari Abu Hurairah ﷺ: ia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, "*Jika mayit telah dikuburkan –redaksi yang lain: jika salah seorang diantara kalian telah dikuburkan– maka datanglah dua malaikat yang berwarna hitam dan hijau. Yang satu namanya malikat munkar dan yang satunya lagi bernama Nakir. Kedua malaikat tersebut bertanya, "Apa pendapatmu tentang orang ini.?" Kemudian orang*

tersebut mengatakan apa yang telah ia katakan sewaktu hidup di alam dunia: ia aalah hamba Allah yang menjadi utusan-Nya. Saya bersaksi bahwa tidak ada tuhan kecuali Allah dan saya bersaksi bahwasanya Muhammad adalah hamba dan utusan-Nya." Kemudian kedua malaikat tersebut berkata, "Kami telah tahu bahwa kamu akan mengatakan hal yang demikian." Kemudian kubur orang tersebut diluaskan sebanyak 70 hasta dan kuburnya penuh dengan cahaya." Kemudian ia meneruskan riwayatnya yang sama dengan hadits sebelum ini, termasuk penyebutan tentang orang munafik." Hadits ini diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dan ia berkata bahwa hadits iniderajatnya Hasan. Diriwayatkan dari Ibnu Umar ﷺ: sesungguhnya Rasulullah ﷺ bersabda, "*Jika salah seorang diantara kalian meninggal dunia, maka tempat kalian akan diperlihatkan setiap pagi dan sore. Jika orang tersebut termasuk calon penghuni surga, maka ia akan masuk surga. Dan jika orang tersebut calon penghuni neraka, maka ia akan masuk ke dalam neraka. Dikatakan kepadanya saat itu: Ini tempat peristirahatnmu hingga tiba waktunya kamu dibangkitkan Allah ﷻ pada hari kiamat.*" Hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad, An-Nasa`i, At-Tirmidzi dan imam yang lain. Dalam komentarnya, At-Tirmidzi mengatakan bahwa hadits ini derajatnya hasan *shahih.*

8. Tertera dalam hadits-hadits yang derajatanya *shahih* bahwa Rasulullah ﷺ mengucapkan kalimat yang isinya memohon perlindungan kepada Allah dari adzab kubur. Beliau juga memerintahkan agar –ummatnya– memohon hal yang sama.

   Dalam kitab *Ash-Shahihain* (Bukhari dan Muslim) disebutkan: diriwayatkan dari Aisyah ﷺ, ia berkata, "Aku tidak pernah melihat Nabi ﷺ selesai shalat kecuali beliau selalu memohon perlindungan dari adzab kubur."

   Permasalahan ini telah dijelaskan dalam bab tentang doa-doa yang dibaca di akhir shalat sebelum salam. Madzhab yang

dianut oleh pra ulama adalah adanya adzab kubur bagi orang kafir dan orang mukmin yang berbuat maksiat, sesuai dengan kehendak Allah ﷻ. Mereka mengumpamakannya seperti orang tidur yang sedang bermimpi. Orang yang melihatnya mungkin tidak merasakan mimpi indah dan mimpi buruk yang sadang dirasakan oleh orang yang sedang bermimpi tersebut.

Diriwayatkan dari Anas ؓ: Sesungguhnya Nabi ﷺ bersabda, "*Jika tidak khawatir kalian akan saling menguburkan, maka aku akan berdoa agar kalian mendengar adzab kubur.*" Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim. Diriwayatkan dari Abu Ayub: ia berkata, "Setelah matahari terbenam, Rasulullah melakukan perjalanan keluar. Kemudian beliau mendegar suara dan beliau bersabda: *Seorang yahudi sedang disiksa di dalam kuburnya!.*" Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

9. Diriwayatkan dari Aisyah ؓ: Ada seorang laki-laki bertanya kepada Nabi ﷺ: sesungguhnya ibu saya telah meninggal dunia dengan cara mendadak. Menurut dugaan saya jika ia dapat berbicara mungkin ia akan bersedekah. Jika aku bersedekah untuknya, apakah itu akan memberikan manfaat untuknya.?" Rasulullah ﷺ menjawab, *"Ya."* Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

   Hadits-hadits yang senada dengan hadits ini banyak sekali dan derajatnya juga *shahih* serta masyhur. Seluruh kaum muslimin sepakat menyatakan bahwa sedekah yang ditujukan untuk mayit akan bermanfaat dan sampai kepada mayit. Insya Allah, nanti kami akan membahas masalah ini dengan detail di akhir kitab wasiat. Sebab permasalahan memang

disinggung oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab*, Imam Syafi'i dan para ulama madzhab Syafi'i. Saya hanya sekedar mengingatkan tentang asal masalah.

10. Diriwayatkan dari Abdullah bin Amru bin Al Ash ﷺ: ia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, "*Tidaklah seorang muslim meninggal dunia di hari Jum'at atau malam Jum'at kecuali Allah ﷻ akan membebaskannya dari fitnah kubur.*" Hadits ini diriwayatkan oleh At-Tirmidzi, namun beliau men-*dha'if*-kannya.
11. Tentang meningganya anak kecil: Diriwayatkan dari Anas ﷺ, ia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, "*Tidaklah seorang muslim yang tiga orang anaknya yang belum mencapai usai baligh meninggal dunia kecuali Allah ﷻ akan memasukannya ke dalam surga dengan rahmat-Nya atas mereka.*"Hadts ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Diriwayatkan oleh Abu Hurairah ﷺ: ia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, "*Tidaklah seorang muslim kehilangan tiga orang anaknya yang meninggal dunia masuk neraka kecuali ia akan melintasinya.*" Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Muslim.

Maknadari kalimat *Tahillatul qasam* adalah merujuk kepada firman Allah ﷻ, وَإِنْ مِنْكُمْ إِلاَّ وَارِدُهَا "*Dan tidak ada seorangpun daripadamu, melainkan mendatangi neraka itu.*" (Qs. Maryam [19]: 71). Pendapat yang terpilih adalah: melewati jembatan.

Diriwayatkan dari Abu Sa'id Al Khudhri ﷺ: Sesungguhnya Rasulullah ﷺ telah berkata kepada para wanita, "Tidaklah salah seorang diantara kalian ditinggal wafat tiga orang anak kecuali hal yang demikian menjadi hijab (penghalang) antara kalian dengan neraka." Kemudian ada seorang wanita bertanya, "Bagaimana jika yang meninggalnya hanya

dua orang.?" Rasulullah ﷺ menjawab, *"Ya, sama juga."* Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Diriwayatkan oleh Abu Hurairah ؓ: ia berkata: Ada seorang wanita datang mengunjungi Nabi ﷺ sambil membawa anaknya yang masih kecil. Kemudian wanita tersebut berkata kepada Nabi, "Ya Rasulullah, doakanlah anak ini agar terus hidup sebab tiga saudaranya telah meninggal dunia mendahuluinya." Rasulullah ﷺ bertanya, "*Tiga orang saudaranya telah meninggal?*" Wanita tersebut menjawab, "*Ya, benar.*" Kemudian Rasulullah ﷺ berkata, "*Engkau telah mendapatkan dinding yang menghalangimu dari neraka.*" Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim. Diriwayatkan dari Anu Hasan: ia berkata: Saya pernah berkata kepada Abu Hurairah ؓ: dua orang anak saya telah meninggal dunia dan engkau adalah orang yang banyak menyimpan hadits Rasulullah ﷺ: Cobalah hibur kami dengan informasi yang ada padamu." Kemudian Abu Hurairah ؓ berkata: Benar, anak-anak kecil yang meninggal dunia akan menjadi pelayan surga. Salah seorang diantara mereka akan menemui ayahnya dan menarik bajunya – dalam riwayat yang lain redaksinya: menarik tangannya. Dan tidak hentinya anak tersebut melakukan hal yang demikian hingga Allah ﷻ memasukkan anak tersebut dan juga ayahnya ke dalam surga." Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim.

Kata *Ad-Da'amish* adalah bentuk jamak dari kata *Da'mush* seperti kata *Baraaghits* yang merupakan bentuk jamak dari kata *Al Barghuuts*. Mereka mengatakan arti dari kata tersebut adalah orang-orang yang suka masuk dalam urusan. Yang dimaksud dari kata tersebut adalah hadits Nabi ﷺ adalah: mereka (anak-anak kecil yang telah meningga dunia) diberi kebebasan untuk berjalan-jalan di rumah-rumah yang ada di surga dan mereka tidak dilarang memasuki satupun tempat sebagaimana sewaktu didunia anak-anak sering bermain dan masuk ke rumah-rumah.

Masih banyak lagi hadits-hadits yang menjelaskan hal senada dengan hadits-hadits yang telah kami kemukakan, namun terlalu panjang jika harus kami sebutkan satu persatu. Diantaranya adalah hadits, "Meninggalnya seorang anak akan menjadi hijab atas neraka."

كِتَابُ الزَّكَاةِ

KITAB ZAKAT

Abul Hasan Al wahidi berkata: Zakat menjadi penyucian atas harta dan memperbaikinya, menjadikannya berbeda dan menjadikannya tumbuh. Kalimat-kalimat diatas adalah pendapat yang serinkali diungkap saat memberikan gambaran tentang zakat. Makna aslinya adalah tambahan,. Kalimat zakaa dengan makna di atas tergambar dari kalimat, "*Zakaa yazkuu zakaa'an* dengan harkat yang dipanjangkan. Segala sesuatu yang bertambah dinyatakan dengan kata *Zakaa*.

Zakat juga memiliki pengertianmemperbaiki. Dasarnya diambil dari kata"Tambahnya kebaikan". Jika ada ungkapan Rajulun zakiyyun maknanya adalah orang tersebut kebaikannya bertambah. Harta yang dikeluarkan untuk orang-orang miskin dengan dasar kewajiban yang diperintahkan oleh syariah disebut juga dengan istilah Zakat. Sebab apa yang dikeluarkan pada hakikatnya menambah harta tersebut dan menghindarkannya dari kerusakan. Ini penjelasan yang diberikan Imam Al Wahidi.

Adapun kata zakat dalam pengertian syariah, pengarang kitab Al-Haawi dan yang lainnya memberikan penjelasan sebagai sebagai berikut, "Zakat adalah nama bagi sesuatu yang diambil secara khusus,

dari harta yang khusus dengan ketentuan khusus untuk diberikan kepada golongan yang khusus."

Catatan:

Kata *zakat* berasal dari bahasa arab dan sudah dikenal serta digunakan oleh bangsa arab sebelum datangnya Islam. Kata tersebut juga sering digunakan dalam syair-syair mereka dan tidak perlu diberikan dalil, karena demikian seringnya kata tersebut digunakan.

Pengarang kitab *Al Hawi* berkata: Menurut Daud Azh-Zhahiri, kata zakat tidak memiliki akar kata dalam bahasa arab. Kata tersebut baru dikenal ketika dipergunakan dalam syariah. Kemudian pengarang kitab *Al Hawi* berkata: Meski pendapat yang terakhir sangat jelas kesalahannya, namun perbedaan dalam menilai apakah kata tersebut memiliki akar kata dalam bahasa arab atau tidak, hal yang demikian tidak memberikan pengaruh terhadap ketetapan hukum zakat.

1. Asy-Syirazi berkata, "Zakat merupakan salah satu rukun Islam dan merupakan satu diantara kewajiban yang lain dalam Islam. Dasar penetapan hukumnya adalah firman Allah ﷻ didalam Al Qur`an, "*Dan dirikanlah shalat dan tunaikanlah zakat.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 43).

Abu Hurairah meriwayatkan: ia berkata: Suatu hari ketika Rasulullah ﷺ sedang duduk, datanglah seorang laki-laki dan berkata, "Ya Rasulullah, apa itu Islam.?" Kemudian Rasulullah ﷺ menjawab, "*Islam adalah engkau beribadah kepada Allah ﷻ dan tidak menserikatkan-Nya dengan yang lain. Engkau menegakkan shalat yang diwajibkan, menunaikan zakat yang diwajibkan, engkau*

melakukan puasa Ramadhan." Setelah laki-laki tersebut pergi, Rasulullah ﷺ berkata, "Cari orang itu dan datangkan ke sini." Namun para sahabat tidak menemukannya. Kemudian Rasulullah ﷺ berkata, "Orang tersebut adalah malaikat Jibril *alaihi salam* yang datang hendak mengajarkan kepada manusia tentang agama mereka."

Penjelasan:

Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim. Pembahasan mengenai makna lughawi (makna dalam tinjauan bahasa) telah dijelaskan dalam pembahasan tentang waktu-waktu shalat.

Mengenai arti Firman Allah, "*dan dirikanlah shlata.*", menurut para ulama, maksudnya adalah: Menegakkannya, melakukannya secara kontinyu dan dan menjaga batas-batasnya. Jika seseorang melakukan suatu pekerjaan dengan sempurna tanpa ada kekurangan, biasanya diungkap dengan kalimat, "*Qaama bil amri wa aqaamahu*" (dia telah mengerjakan seuatu dengan baik) Abu Ali Al Farisi berkata: ini mirip dengan penafsiran: menyempurnakannya. Yang dimaksud adalah jenis shalat yang diwajibkan.

Para ulama madzhab kami dalam kitab ushul ataupun kitab furu menyebut tentang adanya perbedaan dalam menilai status kalimat dalam firman Allah ﷻ diatas: apakah kalimat tersebut (Zakat) bersifat mujmal atau tidak.?'

Mereka berkata: Menurut Abu Ishaq Al Maruzi dan yang lainnya dari kalangan para ulama madzhab Syafi'i: kata tersebut bersifat mujmal. Imam Al Bandanijy berkata: Inilah pendapat yang dianut dalam madzhab, sebab zakat tidak diwajibkan kecuali bagi harta-harta tertentu jika telah mencapai ukuran tertentu dan kadar kewajibannya juga tertentu. Didalam ayat tersebut tidak ada penjelasan tentang semua itu.

Oleh karena itu, kata tersebut dianggap mujmal dan membutuhkan adanya penjelasan dari sunnah. Meski demikian, dasar kewajibannya memang diambil dari ayat tersebut.

Menurut sebagian para ulama madzhab Syafi'i: kata tersebut tidak bersifat mujmal, namun bersifat umum: artinya segala sesuatu yang tercakup dalam zakat, kewajibannya ditentukan oleh ayat tersebut. Penjelasan lebihnya diambil dari sunnah.

Al Qadhi Abu Thayyib dan para ulama madzhab Syafi'i dalam penjelasannya mengatakan: Faidah dari perbedaan pendapat dalam melihat mujmal atau tidaknya kata tersebut adalah: Jika kita beranggapan bahwa kata tersebut bersifat mujmal, berarti ia menjadi dalil tentang kewajiban zakat dan kata tersebut tidak dapat digunakan sebagai dalil dalam permasalahan zakat yang diperselisihkan.

Jika kita berangapan bahwa kalimat tersebut tidak bersifat mujmal, berarti ayat tersebut menjajdi dalil bagi kewajiban zakat sekaligus menjadi dalil bagi permasalahan-permasalahan zakat yang diperselisihkan sesuai dengan cakupan maknanya yang bersifat umum. *Wallahu a'lam.*

Adapun mengenai pernyataan Rasulullah ﷺ, "*Dan mengerjakan shalat serta menunaikan zakat yang diwajibkan.*", Rasulullah ﷺ menggunakan redaksi yang berbeda dalam mengungkap dua kewajiban tersebut. Hal ini didasari oleh firman Allah ﷻ dialam Al Qur`an, "*Sesungguhnya shalat itu telah ditetapkan atas orang-orang yang beriman.*" Dalam beberapa hadits Nabi ﷺ kata shalat diakhiri dengan kata *Al Maktubah (yang diwajibkan).*

Diantaranya adalah hadits Nabi ﷺ, "*Lima shalat yang telah diwajibkan atas kalian.*" Kemudian dalam hadits yang lain Rasulullah ﷺ menjelaskan dengan redaksi, "shalat seseorang yang

paling utama adalah shalat (sunah) di rumahnya, kecuali shalat maktubah (wajib)."

Sementara untuk zakat, kata sifat yang digunakan adalah kata *Al Mafruudhah*, sebab ia bersifat kadar tertentu. Zakat memerlukan ukuran dalam melaksanakannya. Oleh karena itu, harta yang dikeluarkan sebagai zakat biasa disebut dengan istilah *faraa 'idh*.

Dalam kitab Shahihain disebutkan bahwa Rasulullah ﷺ telah bersabda, "Rasululah telah memfardhukan zakat fitrah." Kemudian dalam kitab Shahih Bukhari yang menceritakan isi surat Rasulullah, didalam surat tersebut tertera kalimat, "*Inilah faridhah sedekah.*"

Ada juga pendapat lain yang mengatakan bahwa dibedakannya ungkapan bagi dua kewajiban tersebut agar tidak ada pengulangan kalimat yang sama. Kesusasteraan bahasa arab mencela pengulangan kata yang sama dalam sebuah kalimat. *Wallahu a'lam.*

Adapun pernyataan Mushannif (pengarang kitab *Al Muhadzdzab*) Zakat adalah *fardhun* dan *ruknun*, redaksi yang demikian bersifat penegasan dan penjelasan. Sebab zakat bisa diungkap dengan sebutan rukun dan bisa juga diungkap dengan kalimat fardhan. Redaksi yang demikian digunakan juga oleh mushannif saat membahas masalah puasa dan haji. Walahu a'lam.

Berkenaan dengan pembahasan hukum: zakat merupakan kewajiban dan menjadi rukun Islam berdasarkan ijma' kaum muslimin. Tidak terhitung banyaknya ayat Al Qur'an dan hadits Nabi yang menjadi dalil tentang kewajiban zakat selain adanya ijma.

2. Asy-Syirazi berkata, "Zakat tidak diwajibkan kecuali kepada seorang muslim yang berstatus merdeka (bukan budak). Orang yang berstatusnya sebagai *abid mukatab*

(seorang budak yang diberi kebebasan dengan membayar cicilan kepada tuannya) dan hamba sahaya tulen: jika diberi harta oleh tuannya, ia tidak wajib mengeluarkan zakat. Sebab menurut *qaul jadid*, ia bukan orang yang punya hak untuk memiliki. Namun dalam *qaul qadim*, ia termasuk orang yang punya hak kepemilikan, namun kepemilikannya atas harta bersifat lemah dan dianggap tidak memiliki kemampuan untuk memberikan bantuan. Oleh karena itu, ia tidak wajib menafkahkan keluarganya. Jika ia dibeli oleh ayahnya, sang ayah tidak wajib memerdekakannya. Oleh karena itu, ia tidak diwajibkan mengeluarkan zakat.

Bagi orang yang statusnya setengah merdeka dan setengah budak: ada dua pendapat:

Pertama, Tidak diwajibkan mengeluarkan zakat, sebab kepemilikannya bersifat lemah. Dengan sebab statusnya yang budak: statusnya seperti budak *alqin*

Kedua, Ia diwajibkan mengeluarkan zakat atas harta yang dimiliki, sebab statusnya setengah merdeka. Dengan statsunya yang demikian, maka kepemilikannya bersifat Tam (sempurna). Oleh karena itu, ia diwajibkan mengeluarkan zakat sebagaimana hal tersebut diwajibkan atas orang yang berstatusnya merdeka.

Penjelasan:

Redaksi, "Tidak diwajibkan mengeluarkan zakat kecuali bagi orang yang muslim dan berstatus merdeka." Beliau tidak menjelaskan tentang kepemilikan sempurna sebagai syarat zakat sebagaimana hal ini beliau nyatakan dalam kitab *At-Tanbih*. Kebijakan yang demikian merupakan keputusan yang sangat bagus. Sebab tujuan penulis adalah

menjelaskan tentang orang yang diwajibkan mengeluarkan zakat, bukan sedang menjelaskan tentang sifat harta yang wajib dizakatkan. Kemudian setelah itu, barulah beliau menjelaskan tetang sifat harta. Kebijakan dalam menentukan urutan pembahasan yang seperti ini sangat bagus.

Kewajiban mengeluarkan zakat bagi orang muslim yang berstatus merdeka ini didasari oleh penjelasan zhahir ayat Al Qur`an dan sunnah serta ijma kecuali masalah anak kecil dan orang gila. Menurut pendapat madzhab kami (Madzhab Syafi'i), harta yang dimiliki oleh anak kecil dan orang gila wajib dikeluarkan zakatnya. Insya Allah ini semua akan kami jelaskan sebentar lagi.

Orang yang berstatus budak *mukatab*, ia tidak diwajibkan mengeluarkan zakat: baik berkenaan dengan sepersepuluh dari hasil pertaniannya dan atau harta-hartanya yang lain. Pendapat seperti ini menjadi kesepkatan di kalangan ulama madzhab Syafi'i. Budak Mukatab juga tidak wajib mengeluarkan zakat fitrah. Namun ada penjelasan dalam sisi *dha'if* tentang wajibnya mengeluarkan zakat fitrrah sebagaimana disebutkan oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab*. Meski demikian, pendapat yang dianut dalam madzhab adalah, orang yang berstatus budak *mukatab* tidak wajib mengeluarkan zakat. Dalil yang digunakan oleh semunya adalah lemahnya kepemilikan orang tersebut karena statusnya sebagai budak.

Para ulama madzhab Syafi'i berpendapat:

Jika seorang budak *mukatab* memerdekakan dirinya dan pada saat itu ia memiliki harta, maka hitungan haul dari harta yang dimiliki dimulai setelah hilangnya status bperbudakan. Jika ia tidak mampu memerdekakan diri, maka harta yang dimiliki oleh budak *mukatab* tersebut menjadi milik tuannya dan mulai saat itu juga hitungan haul dimulai.

Adapun budak yang berstatus *qin*, *mudabbir* (diajnjikan meredeka sepeningal tuannya) dan *mustauladah*: jika ia diberi harta oleh tuannya: jika berpatokan kepada *qaul jadid* (pendapat baru) yang *shahih* - bahwa ia tidak punya hak kepemilikan – maka yang wajib mengeluarkan zakat adalah tuannya. Pemberian yang dilakukan oleh tuannya tidak ada pengaruh sama sekali, sebab pemberian tersebut batil. Jika berpatokan kepada *qaul qadim* – bahwa si budak punya hak kepemilikan - , si budak juga tidak wajib mengeluarkan zakat sebagaimana dijelaskan oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab*. Yang menjadi pertanyaan: apakah si tuan wajib mengeluarkan zakat atas harta yang telah ia berikan kepada budaknya.?

Menjawab masalah ini ada dua *thariqah* (pendapat dari pengikut madzhab Syafi'i):

Pertama: Sang tuan tidak wajib mengeluarkan zakat atas harta tersebut, sebab ia tidak memiliki harta tersebut. Ini merupakan pendapat yang *shahih* dan masyhur sertadianut oleh kebanyakan ulama.

Kedua, Imam Al Mawardi, Imam Haramain dan Imam Ghazali dalam kitabnya *Al Basith* dan ulama lain menceritakan: dalam jaur periwayatan ini, ada dua *wajh* (pendapat):

a. Yang *ashah* adalah ia tidak wajib mengeluarkan zakat.
b. Wajib mengeluarkan zakat.Sebab salah satu faidah kepemilikan adalah ia dapat menggunakan harta tersebut. Hal ini ada dalam diri sang tuan dan sifat kepemilikan sang tuan berbeda dengan kepemilikan budak *mukatab*.

Imam Al Mawardi dalam komentarnya mengatakan pendapat ini jelas salah. Sebab orang tua memiliki hak untuk mengambil kembali harta yang ia telah berikan kepada anaknya, meski demikian si anak wajib mengeluarkan zakat.

Menururutku (An-Nawawi): Perbedaannya sangat jelas: sebab kepemilikan sang anak bersifat sempurna. Oleh karena itu, ia wajib mengeluarkan zakat dan ini berbeda dengan budak. *Wallahu a'lam.*

Adapun orang yang statusnya setengah merdeka dan setengah budak, dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat) yang masyhur. Para ulama berbeda pendapat dalam menentukan pendapat yang *ashah*. Ulama madzhab Syafi'i yang ada di Iraq berpendapat bahwa pendapat yang *shahih* adalah ia tidak wajib mengeluarkan zakat. Pendapat seperti inilah yang dianut oleh kebanyakn ulama Iraq atau banyak diantara mereka yang berpendapat demikian.

Ada juga sebagian ulama khurasan yang setuju dengan pendapat ini. Diantara ulama yang menganut pendapat ini adalah Imam Al Qadhi Abu Thayyib dalam ta'liqnya dan Imam *Al Mahamily* dalam kitab *Al Majmu'*, Ibnu Shibagh dan ulama yang lain dari Iraq. Imam Haramain mengutip pendapat yang demikian dari kalangan ulama Iraq dalam kitab *An-Nihayah.*

Kebanyakan ulama Khurasan menshahihkan pendapat yang mewajibkan. Diantara ulama yang menshahihkan tersebut adalah Imam Haramain, Imam Baghawi dan Imam Ghazali dalam kitab-kitabnya.

Imam Haramain menganggap bahwa pendapat ulama Iraq jauh dari kebenaraan. Ia menyatakan bahwa Imam Syafi'i dalam kitabnya menyatakan bahwa orang yang statusnya setengah merdeka dan setengah budak dalam masalah kifarat disamakan dengan orang merdeka. Kemudian ia berkata, "Jika ia wajib melakukan kifarat sebagaimana orang mereka, maka ia juga wajib mengeluarkan zakat. Sebab yang menjadi patokan dalam kewajiban zakat adalah statusnya sebagai muslim dan kepemilikan yang sempurna atas harta. Dan ini sudah terpenuhi."

Alasan yang dikemukakan oleh ulama Iraq adalah: orang yang statusnya demikian dalam kebanyakan kasus hukum disamakan dengan budak. Persaksiannya tidak diterima, ia tidak memiliki walayah (hak tertentu) atas anaknya yang merdeka dan juga atas harta yang dimiliki sang anak. Ia juga tidak wajib melaksanakan shalat jum'at dan tidak dapat mendirikan shalat jum'at serta tidak diwajibkan melaksanakan ibadah haji. Oleh karena itu, statusnya disamakan dengan budak dalam hal nikah, cerai dan iddah.

Demikian juga dalam masalah hudud dan ia juga tidak berhak menerima waris. Jika orang tersebut dibunuh oleh orang yang statusnya merdeka, maka orang yang membunuh tidak dikenakan qishash. Demikian juga jika yang membunuhnya adalah orang yang statusnya sama. Orang yang statusnya demikian tidak boleh menjadi qadhi. Dengan banyaknya kasus hukum dimana orang tersebut disamakan dengan budak, maka dalam masalah zakatpun ia disamakan dengan budak.

Jika ada yang berkomentar: kalian memastikan bahwa orang tersebut wajib mengeluarkan zakat fitrah: apa perbedaaannya.?

Jawabannya sebagaimana yang dinyatakan oleh pengarang kitab As-Syamil adalah: Zakat fitrah bisa terbagi-bagi: orang tersebut wajib mengeluarkan setengah sha' dan tuannya wajib mengeluarkan setengah sha', sementara zakat harta tidak dapat dibagi demikian. Ia tidak dapat dikeluarkan setengah-setengah, namun harus sempurna. *Wallahu a'lam.*

3. Asy-Syirazi berkata, "Orang yang kafir: jika kekafirannya asli (sejak awal memang sudah kafir), ia tidak diwajibkan mengeluarkan zakat, sebab zakat merupakan masalah hak dan ia tidak terikat, sebagaimana dalam kasus

kewajiban mengganti barang yang dirusak. Jika status kafirnya kafir murtad, maka apa yang wajib ia lakukan semasa islam tidak gugur dengan sebab kemurtadannya. Sebab kewajiban tersebut telah menjadi tanggungannya dan tidak menjadi gugur dengan sebab ia keluar dari Islam, seperti kewajiban menganti kerugian atas barang yang rusak. Ketika orang tersebut telah keluar dari Islam (murtad) mengenai status kepemilikannya atas harta ada tiga (Aqwal) pendapat.

Pertama, kepemilikannya hilang dengan sebab ia murtad. Oleh karena itu, ia tidak diwajibkan mengeluarkan zakat.

Kedua, kepemilikannya tidak dianggap hilang. Oleh karena itu, ia wajib mengeluarkan zakat. Sebab zakat merupakan hak yang menjadi tanggungannya dengan sebab keislamannya dan tidak menjadi gugur dengan sebab ia murtad sebagaimana hak-hak adami yang lain.

Ketiga, *mauquf* (menunggu situasi dan kondisi). Jika ia kembali lagi ke Islam, maka kita hukumi kepemilikannya tidak hilang. Dengan kondisi yang demikian, ia diwajibkan mengeluarkan zakat. Jika ia tidak kembali ke Islam, kita hukumi kepemilikannya hilang dan ia tidak diwajibkan mengeluarkan zakat.

Penjelasan:

Pernyataan pengarang, "Kafir asli" tidak diwajibkan mengeluarkan zakat tidak bertentangan dengan pendapat jumhur para ulama madzhab Syafi'i dan ulama yang lain dalam permasalahan ushul bahwa orang kafir juga menjadi objek dari ketentuan hukum syariah.

Telah kami jelaskan di awal kitab shalat tentang permasalahan ini dengan penjelasan yang komplit dan hal-hal berhubungan dengan hukum kafirnya seseorang.

Adapun pernyataan pengarang bahwa "sebab itu masalah hak dimana ia tidak terikat dengan ketentuan tersebut seperti masalah ganti rugi: pernyataan yang demikian diingkari. Ada sedikit kritik yang dilontarkan oleh sebagian kalangan: Dalil yang digunakan oleh pengarang tidak sesuai dengan permasalahan yang sedang dibah *alaihi salam*.Pengarang kitab ingin menjelaskan bahwa orang yang kafir tidak diwajibkan mengeluarkan zakat: baik ia kafir harby atau kafir dzimmi. Permasalahan ini jelas disepakati. Dalil yang digunakan pengarang tidak sesuai, sebab dalil tersebut hanya menunjukkan ketidak wajiban bagi kafir harby sementara kafir dzimmy tidak tercakup. Sebab kafir harby tidak terkena kewajiban membayar ganti rugi.

Jawaban atas keberatan diatas adalah sebagai berikut:

Yang dimaksud oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab* adalah zakat merupakan permasalahan hak dimana orang kafir: baik harby ataupun dzimmi: tidak terikat oleh aturan dalam Islam. Oleh karena itu keduanya tidak diwajibkan membayar zakat. Sebagaimana kafir harby tidak terikat oleh aturan dalam Islam sehingga ia tidak diwajibkan melakukan pembayaran ganti rugi atas barang yang ia rusak.

Jawaban ini sangat bagus. Para ulama madzhab kami senada dengan nash Imam Syafi'i bahwa orang kafir asli – baik harby ataupun dzimmy - tidak diwajibkan mengeluarkan zakat. Oleh karena itu, harta yang ia miliki selama masa kekafirannya tidak terkena kewajiban zakat. Jika orang tersebut masuk Islam, maka hukum kewajiban mengeluarkan zakat tidak surut ke belakang. (Maksudnya: jika seorang masuk islam di usia 30 tahun, maka setelah masuk islam ia tidak diwajibkan

mengeluarkan zakat atas harta yang ia miliki selama masa kekafirannya – penterjemah)

Mengenai orang yang statusnya murtad, dalam madzhab kami (Madzhab Syafi'i) jika sebelum murtad ia termasuk orang yang diwajibkan mengeluarkan zakat, maka kewajiban itu tidak gugur dengan sebab kemurtadannya. Pendapat ini disepakati oleh para ulama madzhab Syafi'i . Abu Hanifah dalam masalah ini berpendapat: Kewajiban tersebut menjadi gugur sesuai dengan kaidah dasar bahwa orang yang murtad sama dengan kafir asli. Dalil kami (madzhab Syafi'i) sebagaimana diutarakan oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab.*

Pertanyaan lain: selama orang tersebut murtad apakah ia diwajibkan mengeluarkan zakat atas harta yang dimilikinya.? Ada dua *thariqah* (pendapat) dalam masalah ini sebagaimana dihikayatkan oleh Imam Haramain, Imam Rafi'I dan ulama yang lain.

1. Wajib mengeluarkan zakat. Pendapat ini dianut oleh Ibnu Suraij, seperti kewajiban nafkah dan membayar ganti rugi.
2. Ini merupakan pendapat yang masyhur dan dianut oleh Jumhur ulama dan didalamnya ada tiga pendapat: sesuai dengan pandangan hilang atau tiaknya hak kepemilikan orang yang murtad:
    a. Hak kepemilikannya hilang. Oleh karena itu, ia tidak diwajibkan mengeluarkan zakat.
    b. Hak kepmilikannya tidak hilang dan ia diwajibkan mengeluarkan zakat.
    c. Pendapat yang *ashah* adalah dilihat sesuai dengan situasi dan kondisi yang ada: Jika orang murtad tersebut kembali ke Islam dan harta yang dimiliki masih ada, maka ia diwajibkan mengeluarkan zakat. Jika tidak, maka ia tidak diwajibkan mengeluarkan zakat.

Permasalahan lain namun memiliki irama senada adalah: Jika ia tetap dalam kemurtadaannya hingga terlewatinya masa haul atas harta yang ia miliki dan kita tidak tahu, kemudian kita tahu dan tidak mampu memberikan hukuman mati; atau ia murtad dan masih ada sisa waktu sebentar untuk melewati masa haul atas harta yang dimiliki namun ia tidak dibunuh atau ia tidak kembali kecuali setelah berlalunya masa haul. wallahu a'lam.

Para ulama madzhab kami berpendapat: Jika kita berpegang pada pendapat bahwa orang murtad tidak diwajibkan mengeluarkan zakat selama menjalami masa kemurtadannya: Jika seorang murtad di pertengahan haul, kemudian kembali masuk Islam: maka penghitungan haulnya dimulai dari kembalinya ia ke agama Islam.

Jika orang tersebut kita anggap masih terkena kewajiban mengeluarkan zakat selama masa kemurtadannya, maka penghitungan haulnya tidak terputus: alias tetap berlanjut. (masa-masa ia murtad tetap dihitung menjadi bagian dari haul)

Para ulama madzhab kami berpendapat: Jika kita berpegang pada pendapat bahwa ia masih terkena kewajiban mengeluarkan zakat selama masa kemurtadannya: seandainya dalam masa kemurtadannya tersebut ia mengeluarkan zakat, maka pengeluaran zakatnya dianggap sah (ia dianggap telah melaksanakan kewajibannya – *penerj*), sebagaimana sahnya simurtad memberikan makan sebagai kifarat. Hal ini berbeda dengan puasa. Puasa yang dilakukan si murtad di masa kemurtadannya tidak sah. Sebab puasa merupakan ibadah yang bersifat badaniyyah yang tidak sah dilakukan kecuali oleh orang yang dibebankan kewajiban. Demikian penjelasan yang diberikan oleh Imam Al Baghawi dan jumhur ulama.

Dalam komentarnya, Imam Haramain berkata: Pengarang kitab *At-Taqrib* berkata: Jika Anda mengatakan bahwa jika seseorang murtad,

ia tidak wajib mengeluarkan zakat selama masa kemurtadannya, pendapat seperti itu juga tidak jauh dari kebenaran. Sebab zakat merupakan ibadah mahdhah yang pelaksanannya membutuhkan niat. Jika zakat tidak diwajibkan atas orang kafir, maka ketentuan tersebut juga berlaku bagi orang murtad.

Pengarang kitab At-Taqrib juga mengatakan: Berdasarkan kaidah ini: Jika kita menganggap kepemilikannya tidak hilang dengan sebab kemurtadannya, kemudian dalam masa kemurtadannya ia melalui masa haul: ia juga tidak wajib mengeluarkan zakat: berdasarkan alasan yang telah kami jelaskan. Jika ia kembali masuk Islam, maka ia wajib mengeluarkan zakat selama masa keislamannya dan kemurtadannya.

Jika orang murtad tersebut dibunuh, ini berarti ia tidak memiliki kesempatan untuk mengeluarkan zakat: kewajiban tersebut dianggap gugur dalam hukum alam dunia, namun tidak gugur dalam hukum akhirat.

Imam Haramain berkata: Diantara alasan yang diyakini oleh para ulama madzhab Syafi'i adalah: sesungguhnya zakat dikeluarkan karena adanya hak orang miskin didalamnya. Akan tetapi ada permasalahan lain: Jika ia masuk Islam kembali, apakah ia berkewajiban menqadha kewajiban zakat yang tidak ia bayar selama murtad?

Dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat) seperti kasus orang yang menolak membayar zakat, kemudian zakat tersebut diambil secara paksa oleh Imam (pemerintah) dan orang tersebut tidak berniat mengeluarkan zakat. Inilah akhir dari penjelasan yang diberikan oleh Imam Haramain.

Pendapat yang digunakan dalam madzhab adalah: zakat yang ia keluarkan sewaktu ia berada dalam status murtad dianggap sah,

sebagaimana telah kami kutip yang dianut oleh jumhur ulama. *Wallahu a'lam*

4. Asy-Syirazi berkata, "Harta yang dimiliki anak kecil dan orang gila juga terkena kewajiban zakat. Ketentuan yang demikian berdasarkan riwayat dari Nabi ﷺ: Sesungguhnya beliau bersabda, "*Hati-hatilah dengan harta yatim. Jangan sampai harta tersebut terkikis oleh zakat.*" Sebab zakat dimaksudkan untuk perolehan pahala dan membantu orang fakir. Orang gila serta anak kecil termasuk orang yang punya potensi mendapatkan pahala dan layak memberikan bantuan. Oleh karena itu, keduanya juga terkena kewajiban memberikan nafkah para kerabat dan wajib memerdekakan ayahnya yang berstatus budak. Oleh karena itu, harta yang dimiliki keduanya juga terkena zakat.

Penjelasan:

Hadits ini statusnya *dha'if*, diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dan Imam Baihaqi dari riwayat Al Mutsanna bin Ash-Shabah, dari Umar bin Syuaib, dari ayahnya, dari kakeknya, dari Nabi ﷺ. Al Mutsanna adalah sosok yang dianggap *dha'if* dalam periwayatan hadits. Imam Syafi'i, Imam Baihaqi meriwayatkan hadits tersebut dengan isnad yang *shahih*, dari Yusuf bin Mahiq, dari Nabi ﷺ dengan status haditsnya mursal. Sebab Yusuf termasuk generasi tabi'in. Kata "Mahiq" termasuk bahasa ajam yang tidak menerima tanwin. Imam Syafi'i menguatkan hadits *mursal* ini dengan keumuman hadits *shahih* yang mewajibkan zakat secara mutlak dan berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh sahabat dalam masalah ini.

Imam Baihaqi meriwayatkan hadits ini dari Umar bin Khaththab ﷺ dengan status *mauquf.* Ia berkata: Isnadnya *shahih.* Ia juga meriwayatkan hadits ini dari Ali bin Mutharif, meriwayatkan hadits yang berisikan kewajiban mengeluarkan zakat atas harta yatim dari Umar dan Al Hasan bin Ali dan Jabir bin Abdullah. Imam Baihaqi berkata: Adapun hadts yang diriwayatkan dari Laits bin Abu Sulaim, dari Mujahid, dari Abdullah bn Mas'ud, "Barangsiapa yang menjadi wali dari harta yatim, maka tahanlah harta tersebut beberapa tahun. Jika ia menyerahkan harta tersebut, hendaknya ia mengabarkan kepada si penerima bahwa harta yang diserahkan tersebut terkena kewajiban zakat. Jika mau, ia dapat mengeluarkan zakatnya dan jika tidak, ia boleh tidak melakukannya."

Mengomentari hadits ini, Imam Syafi'i menganggap hadits ini *dha'if* dilihat dari dua sisi:

1. Hadits ini bersifat munqathi', sebab Mujahid tidak pernah bertemu dengan Ibnu Mas'ud ﷺ.
2. Laits bin Abu Sulaim adalah sosok yang dianggap *dha'if* dalam periwayatan hadits.

Imam Al Baihaqi menyatakan: Laits adalah sosok yang dianggap *dha'if* oleh para ulama. Ia juga berkata: Hadits ini diriwayatkan juga dari Ibnu Abbas ﷺ, namun hanya Ibnu Lahi'ah sendirian yang meriwayatkan darinya dan sosoknya dianggap *dha'if* dalam periwayatan hadits dan tidak dapat dijadikan sebagai hujjah.

Adapun orang yang meriwayat hadits dengan redaksi "*Tidak dimakan sedekah (la ta'kuluha shadaqah*" dan tidak mengataka, "*La ta'kuluha zakat (Tidak dimakan zakat*", maksud kata shadaqah dalam riwayat tersebut adalah zakat sebagaimana tertera dalam riwayat ini.

Jika ada yang mengatakan bahwa zakat tidak memakan harta pokok, namun memakan apa yang melebihi nishab harta. jawabannya adalah: Maksudnya adalah memakan sebagaian besar harta beserta nafkahnya

Para ulama madzhab kami juga mendasari pendapatnya dengan qiyas: bahwa setiap orang yang terkena kewajiban zakat sepersepuluh dari tanamannya, maka seluruh jenis harta yang dimilikinya juga terkena zakat, sebagaimana kewajiban tersebut berlaku bag orang yang sudah baligh dan berakal. Abu Hanifah juga sependapat dengan kami bahwa pertanian yang dimiliki anak kecil dan orang gila terkena zakat sebanyak sepersepuluh dan wajib juga mengeluarkan zakat fitrah, namun beliau berbeda pendapat dengan kami dalam hal yang lain.

Adapun dalil yang digunakan oleh Abu hanifah: yaitu berdasarkan ayat, "Ambil-lah zakat dari sebagian harta mereka dengan itu kami membersihkan mereka dan menyucikan mereka...(Qs. At-Taubah [9]: 103) yang dengan ayat tersebut beliau berpendapat bahwa anak kecil dan orang gila tidak termasuk objek penyucian disebabkan mereka tidak memiliki dosa.

Jawaban kami adalah: Ungkapan bahwa zakat menjadi media penyucian hanya bersifat keghaliban, bukan sebagai syarat. Kita telah sepakat bahwa zakat fitrah dan sepersepuluh dari hasil pertanian dikenakan atas harta keduanya: meskipun pada dasarnya zakat adalah penyucian.

Adapun pernyataan Nabi ﷺ dalam haditsnya, "*Pena catatan amal tidak berlaku bagi tiga golongan...*" Maksudnya adalah: ketiga golongan tersebut tidak dianggap berdosa jka melakukan pelanggaran ketentuan syariah dan tidak dibebankan kewajiban agama.

Menurut kami: Golongan yang demikian tidak dianggap berdosa jika melakukan pelanggaran hukum syariah. Yang dikenakan kewajiban zakat bukanlah diri mereka, namun harta yang mereka miliki. Yang wajib mengeluarkan zakatnya adalah wali yang mengurusi harta mereka, sebagaimana harta tersebut wajib dikeluarkan untuk membayar ganti rugi: jika golongan tersebut merusak harta orang lain. Yang wajib mengeluarkannya adalah wali yang mengurus harta tersebut.

Adapun alasan mereka yang mengkiyaskan harta tersebut dengan haji: Imam Haramain dalam kitab al-asalib dan para ulama madzhab Syafi'i menjawab: Harta dalam permasalahan ibadah haji bukan termasuk rukun, namun sebagai wasilah untuk dapat melaksanakan ibadah haji. Hal ini berbeda dengan zakat dimana keberadaan harta tersebut menjadi rukun. Imam Haramain juga menyatakan bahwa tujuan dari zakat adalah memenuhi kebutuhan faqir yang diambil dari harta orang yang kaya sebagai rasa syukur kepada Allah ﷻ dan sebagai upaya penyucian atas harta yang dimiliki. Harta yang dimiliki anak kecil memenuhi semua kriteria tersebut: harta tersebut dapat digunakan untuk memberikan nafkah dan mengganti kerugian atas kerusakan yang dilakukannya.

Jika ujaran diatas dapat diterima: maka menurut kami, zakat diwajibkan atas harta yang dimiliki anak kecil dan orang gila: tanpa ada perbedaan pendapat. Yang wajib mengeluarkan zakatnya adalah wali yang mengurus harta keduanya. Jika sang wali tidak mengeluarkan zakatnya, maka jika anak kecil tersebut sudah baligh dan yang gila sudah sembuh, keduanya wajib mengeluarkan zakat pada masa lalu yang belum dikeluarkan oleh sang wali. Pendapat ini disepakati oleh para ulama madzhab Syafi'i. Sebab kewajiban zakat telah terkena pada harta keduanya. Jika demikian, si wali dianggap berdosa karena telah

menunda apa yang menjadi kewajibannya dan ketentuan zakat yang mengenai harta keduanya tidak batal.

Mengenai harta yang dinisbahkan kepada janin yang masih ada didalam rahim dan keluar dari perut ibunya dalam kondisi hidup: baik diperoleh melalui warisan atau yang lain: apakah wajib juga dikeluarkan zakatnya.? Dalam masalah ini ada dua pendapat dalam madzhab:

1. Harta yang dimiliki janin saat ia masih dalam rahim ibunya tidak wajib dikeluarkan zakatnya. Pendapat ini yang dianut oleh Jumhur ulama.Sebab kehidupan janin belum pasti. Dengan kondisinya yang demikian, maka kepemilikinnya belum kuat. Oleh karena itu, penghitungan haulnya dimulai setelah janin tersebut keluar dari rahim ibunya.
2. Pendapat ini dihikayatkan oleh Imam Mawardi dalam kitab Bab niat zakat, Imam Mutawalli, Imam As-Syasyi dan ulama yang lain: isinya ada dua *wajh* (pendapat):
   a. Pendapat *ashah*: tidak wajib dikeluarkan zakatnya.
   b. Wajib dikeluarkan zakatnya sebagaimana harta yang dimiliki anak kecil.

Imam Haramain berkata: Guru kami ragu dalam menentukan pendapat yang dianutnya. Ia juga mengatakan: para Imam madzhab berpendapat bahwa harta tersebut tidak wajib dikeluarkan zakatnya. *Wallahu a'lam.*

Adapun pernyataan pengarang kitab *Al Muhadzdzab*: yang dituju dari pengeluaran zakat adalah perolehan pahala dan menolong orang fakir: ini jelas menjadi alasan yang sangat kuat. Dengan adanya kalimat untuk tujuan pahala, maka orang kafir tidak termasuk. Dengan adanya kalimat untuk menolong faqir: maka budak *mukatab* dikeluarkan dari cakupan kewajiban zakat. *Wallahu a'lam.*

Pendapat Para Ulama Dalam Masalah Kewajiban Zakat Atas Harta Yang Dimiliki Oleh Budak Mukatab

Telah kami sebutkan bahwa menurut madzhab kami (Madzhab Syafi'i) Harta yang dimiliki oleh budak *mukatab* tidak termasuk harta yang wajib dikeluarkan zakatnya: baik hartanya bersifat hasil hasil pertanian atau harta-hartanya yang lain. Pendapat ini dianut oleh jumhur ulama (Mayoritas ulama): baik dari kalangan salaf ataupun khalaf.

Ibnu Al Mundzir berkata: Pendapat ini dianut oleh seluruh ulama kecuali Abu Tsaur yang mewajibkan zakat atas harta budak *mukatab*. Ia menyamakan statusnya dengan orang merdeka dalam masalah kewajiban zakat. Al Abdari dan yang lainnya menghikayatkan bahwa Daud Azh-Zhahiri juga berpendapat bahwa harta yang dimiliki budak *mukatab* terkena zakat.

Dalam masalah ini, Abu Hanifah berpendapat: hasil pertanian budak *mukatab* wajib dikeluarkan zakatnya sebanyak sepersepuluh, sementara hartanya yang lain tidak terkena kewajiban zakat. Beliau mendasari pendapatnya dengan hadits Nabi ﷺ, "Dalam pertanian yang diairi air hujan, zakatnya sepersepuluh." Hadits ini statusnya *shahih*.

Daud Azh-Zhahiri mendasari pendapatnya dengan firman Allah ﷻ didalam Al Qur`an "*Dan dirikanlah shalat serta tunaikanlah zakat.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 43). Menurut pendapat yang *ashah* dari kalangan ulama ushul, budak *mukatab* dan budak biasa tercakup dalam ayat ini.

Adapun dalil pendapat madzhab kami (madzhab Syaf'I) Hak kepemilikan budak *mukatab* bersifat lemah alias tidak sempurna. Status kepemilikannya berbeda dengan orang merdeka. Salah satu tujuan dari zakat adalah untuk menolong orang fakir. Orang yang statusnya sebagai budak *mukatab* justru sedang membutuhkan pertolongan untuk

memerdekakan dirinya. Bantahan kami terhadap Imam abu Hanifah adalah: kiyas dengan selain sepersepuluh. ayat Al Qur`an dan hadits yang digunakan sebagai dalil oleh mereka kemungkinan besar ditujukan kepada orang yang statusnya merdeka.

Pendapat Para Ulama Tentang Harta Yang Dimiliki Oleh Budak

Telah kami jelaskan bahwa berdasarkan pendapat yang *shahih* dalam madzhab kami (madzhab Syafi'i)seorang budak tidak memiliki hak kepemilikan. Meski dalam pendapat yang *dha'if* dianggap punya hak kempemilikan, tetap saja harta sang budak tidak terkena kewajiban zakat.

Diantara yang berpendapat demikian adalah Ibnu Umar ra, Jabir, Imam Zuhri, Qutadah, Imam Malik, Abu Hanifah. Hampir seluruh ulama berpendapat demikian kecuali Imam Atha` dan Abu Tsaur yang mewajibkan zakat atas harta budak, sebagaimana yang dihikayatkan oleh Imam Ibnul Mudzir. Ia juga berkata: ada juga riwayat dari Umar yang berpendapat demikian. Demikian juga pendapat Daud Azh-Zhahiri sebagaimana dihikayatkan oleh Al Abdary.

Masalah: Mengenai harta yang dimiliki oleh anak kecil dan orang gila, telah kami kami jelaskan pendapat madzhab kami (Madzhab Syafi'i) bahwa zakat diwajibkan atas harta keduanya. Pendapat ini juga dianut oleh jumhur ulama.

Imam Ibnu Al Mundzir menghikayatkan pendapat tentang wajibnya zakat atas harta anak kecil dari Umar bin Khaththab ra, Ali, Ibnu Umar, Jabir, Al Hasan bin ali, Aisyah, Thawus, Atha, Jabir, Ibnu Zaid, Mujahid, Ibnu Sirin, Rabi'ah, Malik, Tsauri, Al Hasan bin Shalih,

Ibnu Uyainah, Ubaidillah bin Al Hasan, Ahmad, Ishaq, Abu Ubaid, Abu Tsur, Sulaiman bin Harb.

Abu Wa`il, Sa'id nim Jubair, Al Hasan Al Bashri dan An-Nakha'i berpendapat: harta yang dimiliki anak kecil tidak terkena zakat. Said bin Al-Musayyab berpendapat bahwa anak kecil tdak wajib mengeluarkan zakat atas hartanya kecuali setelah ia terkena kewajiban shalat dan puasa ramadhan.

Al Auza'i dalam hal ini berpendapat bahwa harta anak kecil terkena kewajiban zakat, namun sang wali yang mengurusi harta tersebut tidak boleh mengeluarkan zakatnya. Setelah anak kecil tersebut baligh, maka sang wali memberitahukan bahwa ia wajib mengeluarkan zakat atas harta yang dimilikinya dan si anak yang sudah balighlah yang mengeluarkan zakatnya.

Ibnu Abi Laila berpendapat: harta yang dimiliki anak kecil terkena zakat. Meski demikian, orang yang menjadi wali atas harta tersebut tidak boleh mengeluarkannya. Imam Ibnu Syabramah berpendapat: emas dan perak yang dimiliki anak kecil tidak terkena zakat, namun hartanya yang berupa onta, sapi dan kambing terkena zakat.

Abu Hanifah berpendapat bahwa harta anak kecil yang terkena hanya hasil pertaniannya. Zakat yang harus dikeluarkan adalah sepersepuluh. Telah kami jelaskan alasan serta dalil pendapat kami dan bantahan atas kritikan yang dilontarkan.

5. Asy-Syirazi berkata, "Jika seseorang terkena kewajiban mengeluarkan zakat dan kondisinya memungkinkan: ia tidak boleh menunda pengeluaran zakat tersebut. Sebab apa yang wajib ia keluarkan dari zakat pada

hakikatnya bukan miliknya, namun milik orang lain. Oleh karena itu wajib dikeluarkan sesegera mungkin dan tidak boleh tunda. Kasusnya seperti wadi'ah (barang titipan) yang penyerahannya tidak boleh ditunda jika diminta oleh pemiliknya.

Jika pengeluaran zakat ditunda, kemudian barang yang wajib dizakati tersebut rusak, maka ia wajib menggantinya. Sebab ia menunda apa yang wajib diserahkan dan kondisinya memungkinkan, sebagaimana ketentuan yang berlaku dalam masalah wadi'ah.

Jika seseorang terkena kewajiban mengeluarkan zakat, namun ia tidak mau melaksankannya: Dalam kaksus yang demikian, permasalahannya dilihat dulu:

1. Jika ia tidak mau mengeluarkan zakat karena mengingkari kewajiban tersebut, berarti ia telah kafir (keluar dari Islam) dan harus dibunuh sebagaimana orang yang murtad. Sebab zakat merupakan pengetahuan yang bersifat ma'luimun minad diina bidh-dharurah (pengetahuan agama yang bersifat umum dimana tidak ada seorangpun yang boleh beralasan tidak mengetahui kewajiban tersebut.) Barangsiapa yang mengingkari kewajiban zakat, berarti ia mengingkari Allah ﷻ dan Rasul-Nya. Dengan demikian orang tersebut dihukumi kafir.
2. Jika orang tersebut tidak mau mengeluarkan zakat karena sifatnya yang kikir, maka harta yang wajib ia keluarkan sebagai zakati wajib diambil paksa, ditambah dengan hukuman denda.

Dalam Qaul qodim, Imam Syafi'i mengatakan: Harta yang wajib dikeluarkan sebagai zakat wajib diambil paksa. Selain itu, setengah hartanya diambil sebagai hukuman atas sikapnya yang demikian. Ketentuan yang demikian berdasarkan riwayat Bahz bin Hakim, dari ayahnya, dari Rasulullah ﷺ: Beliau bersabda, "*Barangsiapa yang tidak mau mengeluarkan zakat, maka saya akan mengambilnya secara paksa dan saya ambil setengah hartanya sebagai hukuman atas sikapnya. Keluarga Muhammad ﷺ tidak boleh menerima zakat.*"

Pendapat yang *shahih* adalah pendapat yang pertama, berdasarkan hadits Nabi ﷺ, "*Tidak ada kewajiban dalam harta kecuali zakat.*" Zakat adalah ibadah. Jika tidak dikeluarkan, sikap yang demikian tidak perlu mengakibatkan setengah harta orang tersebut diambil sebagai hukuman, sebagimana ketentuan ini berlaku bagi kewajiban-kewajiban ibadah yang lain. Mengenai hadits Bahz bin Hakim, statusnya telah dimansukh (dihapus keberlakuan hukumnya). Ketentuan tersebut pernah diberlakukan sebagai hukuman atas keengganan mengeluarkan kewajiban yang bersifat harta. Setelah itu, ketentuan tersebut dihapus. Jika ia tetap ngotot tidak mau mengeluarkan zakat, maka imam (pemimpin Negara) wajib memeranginya. Sebab Abu Bakar ؓ telah memberlakukan perang terhadap mereka yang tidak mau mengeluarkan zakat."

Penjelasan:

Hadits Bahz diriwayatkan oleh Abu Daud, An-Nasa`i dan selain keduanya. Dalam riwayat An-Nasa`i, redaksi kalimatnya, "*Diambil setengah onta yang dimilikinya.*" Adapun riwayat Abu Daud redaksi

kalimatnya, "Setengah harta yang dimilikinya." sebagaimana tertera dalam kitab *Al Muhadzdzab.* Isnadnya ke Bahz bin Hakim statusnya *shahih* sesuai dengan syarat yang digunakan oleh Al Bukhari dan Muslim. Mengenai Bahz bin hakim, sosoknya masih diperselisihkan oleh para ulama. Yahya bin Ma'in menganggapnya sebagai sosok yang tsiqqah (dapat dipercaya dalam hal periwayatan hadits). Ketika ditanya tentang sosoknya, sosok ayah dan kakeknya, ia mengatakan: statusnya tsiqqah.

Abu Hatim dalam komentarnya mengatakan: Ia menulis haditsnya, namun haditsnya tidak dapat digunakan sebagai hujjah (dalil). Abu Zar'ah mengatakan: ia seorang yang shalih dan riwayatnya dapat digunakan sebagai dalil. Imam Al-hakim berkata: Ia seorang yang tsiqqah.

Imam Baihaqi meriwayatkan dari Imam Syafi'i bahwa ia berkata, "Hadits ini oleh ulama ahli hadits dinyatakan tidak valid. Jika valid, tentu kami akan menggunakannya." Peryataan Imam Syafi'i secara jelas menunjukkan bahwa para ulama hadits menganggap hadits tersebut *dha'if. Wallahu a'lam.*

Adapun hadits, "*Tidak ada kewajiban atas harta kecuali zakat.*" Hadits ini juga statusnya *dha'if.* bahkan sangat *dha'if* dan tidak dikenal oleh ulama hadits.

Imam Baihaqi dalam kitab sunannya mengatakan: Hadits yang diriwayatkan oleh para ulama madzhab Syafi'i redaksi kalimatnya dalam ta'liq, "*Tidak ada kewajiban atas harta kecuali zakat,*" saya melihat sanadnya tidak bagus. Imam Ibnu Majah meriwayatkan hadits ini, namun sanadnya *dha'if.*

Menurutku (An-Nawawi): At-Tirmidzi dan Al Baihaqi telah meriwayatkan hadits yang bersumber dari Fathimah bin Qis:

sesungguhnya Nabi ﷺ bersabda, "Sesungguhnya dalam harta ada kewajiban lain selain zakat." Namun hadits ini menurut Imam Baihaqi dan At-Tirmidzi serta ulama yang lain statusnya *dha'if*. Ke*dha'if*annya terletak pada isnadnya.

Imam Baihaqi dan ulama yang lain dari kalangan ulama muhaqiqin (ulama yang perannya sangat menonjol dalam bidang penelitian) dalam masalah ini mendasari pendapatnya pada hadits Abu Hurairah ﷺ tentang seorang arab badui yang berkata kepada Nabi ﷺ, "Tolong tunjukkan kepada saya pekerjaan yang jika saya laksanakan akan memasukkan saya ke dalam surga." Kemudian Rasulullah ﷺ menjawab, "*Engkau beribadah kepada Allah dan tidak menyekutukan-Nya dengan sesuatu, mendirikan shalat dan menunaikan zakat serta melakukan puasa Ramadhan.*" Kemudian laki-laki tersebut berkata: Demi Zat yang telah mengutusmu membawa kebenaran, saya tidak akan melakukan lebih dari apa yang telah tuan jelaskan." Setelah orang tersebut pergi, Rasulullah ﷺ berkata,. "Barangsiapa yang ingin melihat calon penghuni surga, lihatlah laki-laki itu." Hadts ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim. Banyak hadits-hadits yang derajatnya *shahih* yang memiliki makna senada dengan hadits tersebut.

Adapun hadits tentang peperangan yang dilakukan oleh Abu Bakar ﷺ terhadap orang-orang yang tidak mau mengeluarkan zakat, hadits tersebut diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim dari riwayat Abu Hurairah ﷺ. Pernyataan pengarang kitab: zakat pada hakikatnya adalah harta milik orang lain yang harus diserahkan. Merupakan pengecualian dari haji.

Redaksi "yang wajib diminta." Merupakan pengecualian dari hutang yang belum jatuh tempo.

Redaksi "Karena mengingkari." Para pakar bahasa mengatakan: Al-Juhud mengandung arti ingkar setelah menerima. Kalimat Bahz bin

hakim, dari ayahnya, dari kakeknya: Bahz adalah putra hakim bin Muawiyyah bin Haidah (dengan huruf ha` yang di*fathah*) gelarnya adalah Al Qusyairi kakeknya yang perowi bernama Muawiyyah.

Perkataan Nabi ﷺ, "*Azmatun*" dengan huruf *zay* yang disukun, kemudian "*Min azmati rabbina*" dengan huruf *zai* yang di*fathah*kan, artinya adalah kewajiban yang ditetapkan Tuhan yang harus ditunaikan. Dalam sebagian riwayat Al Baihaqi, redaksi kalimatnya "*Aziimatun*" dengan huruf *zai* yang dikasrah dan tambahan huruf YA. Yang masyhur, kalimat tersebut dibaca: *azmatun*.

Pernyataan Nabi ﷺ di awal hadits "*Waman mana'aha* (Barangsiapa yang tidak mau mengeluarkan zakat.) Huruf awalnya menggunakan *wau*, kemudian kata *man* di athafkan kepada awal hadits dan awalnya adalah kalimat: "*Setiap 40 ekor onta yang diangon, zakatnya seekor onta bintu labun. Barangsiapa yang meyerahkan zakatnya dengan mengharap pahala, maka ia akan mendapatkan pahalanya. Barangsiapa yang tidak mau menyerahkan zakatnya, maka aku yang akan mengambilnya berikut dengan setengah harta yang dimilikinya.*" Asy-Syirazi telah menuyebutkan bagian awalnya dalam fasal ke empat dalam bab ini.

Redaksi "*Imtana'a bima'ihi*" dibaca dengan *nun* yang di*fathah*kan sebagaimana pendapat yang masyhur menurut para pakar bahasa. Meski demikian, ada juga yang menghikayatkan bahwa huruf *nun*-nya dibaca sukun.

Adapun kata "*Man'ah*" dengan dibaca *fathah*, maknanya adalah adalah jama'ah atau sekelompok orang yang tidak mau menyerahkan zakat. Seperti kata kaatibun menjadi *katbatun* dan kata *Kafirun* yang menjadi *Kafratun* dan yang sejenisnya. Jika kata tersebut disukun, artinya adalah bertahan untuk tidak menyerahkan. Peperangan yang

dikobarkan oleh Abu Bakar terjadi diawal masa kekhalifahannya: yaitu tahun 11 H.

Hukum-Hukum:

Pertama: Dalam pandangan madzhab kami (Madzhab Syafi'i), zakat wajib segera dikeluarkan: alias tidak boleh ditunda. Jika seseorang telah terkena kewajiban zakat dan tidak penghalang untuk mengeluarkannya, maka penyerahan zakat tersebut tidak boleh ditunda. Jika kondisinya tidak memungkinan, ia boleh menundanya sampai batas dimana tidak ada lagi penghalang untuk mengeluarkannya.

Jika penyerahan zakat tersebut ditunda, padahal tidak ada penghalang, maka si wajib zakat dianggap berdosa. Selain itu, ia bertanggung jawab atas keselamatan harta yang seharusnya sudah dikeluarkan sebagai zakat. Jika setelah kondisinya *imkan*, seluruh harta yang wajib dizakati tersebut rusak, maka ia tetap terkena kewajiban mengeluarkan zakat. Tidak ada perbedaan dalam masalah ini: apakah rusaknya harta zakat tersebut setelah diminta oleh petugas - atau orang-orang fakir - rusaknya sebelum diminta. Ketentuan yang demikian mrupakan satu hal yang disepakati. Jika harta zakat tersebut rusak sesudah melewati batas haul, *namun sebelum imkan* (kondisi dimana ia dapat melakukan penyerahan), maka si wajib zakat tidak dianggap berdosa dan tidak bertanggung jawab atas kerusakan tersebut. Kesimpulan seperti ini juga disepakati oleh ulama.

Meski demikian, jika harta tersebut dirusak sendiri oleh pemiliknya (siwajib zakat), maka ia wajib mengganti. Jika yang merusak adalah orang lain, terjadi prbedaan pendapat dalam masalah ini, sessuai dengan perbedaan dalam kaidah yang dipegang: Apakah tamakkun termasuk syarat wajib zakat atau syarat untuk mewajibkan ganti rugi?

Penjelasan secara detail akan kami berikan di akhir bab kedua sebagaimana disebutkan oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab.*

Jika kita berpegang pada pendapat bahwa tamakkun adalah syarat wajib, berarti pemilik harta tersebut tidak wajib mengeluarkan zakat. Jika kita beranggapan bahwa tamakkun adalah syarat dalam kewajiban memberikan ganti – dan kita anggap bahwa zakat adalah kewajiban yang berhubungan dengan tanggung jawab: bukan dengan harta - maka orang tersebut tidak wajib mengeluarkan zakat atas barangnya yang dihancurkan oleh orang lain. Jika kita berangapan bahwa zakat adalah kewajiban yang berhubungan dengan benda, maka hak orang fakir dalam harta tersebut berganti menjadi *qiimah* (nilai atau harg). Seperti dalam masalah: jika seorang budak dibunuh atau barang gadean dirusak, maka hak orang yang dibunuh dan barang gadean yang dirusak, berubah menjadi bentuk qiimah (harga)

Para ulama madzhab kami berpendapat: yang kami maksud dengan *imkanul ada* ' bukan semata-mata kondisi yang memungkinkan untuk menyerahkan harta zakat, namun memiliki 3 syarat:

1. Harta tersebut ada ditangan wajib zakat. Jika harta tersebut tidak ada di tangannya, maka ia tidak wajib mengeluarkan zakat dari tempat yang lain, meski kita berpendapat bahwa memindahkan zakat hukumnya boleh.
2. Orang atau golongan yang menerima zakat tersebut ada. Akan dijelaskan dalam bab pembagian sedekah bahwa harta ada yang bersifat zhahir dan ada yang bersifat batin. Dalam masalah harta yang bersifat batin, zakatnya boleh diserahkan sendiri oleh wajib zakat, melalui wakilnya atau diserahkan ke penguasa, petugas yang bertugas mengambil zakat. Baik yang ia temui adalah penerima yang berhak, penguasa ataupun petugas dan wakilnya.

Demikian juga dengan harta yang bersifat zhahir: jika kita berpegang kepada pendapat yang *ashah* bahwa si wajib zakat dapat menyerahkan sendiri harta zakatnya kepada mustahik. Jika ia tidak boleh menyerahkan secara langsung kepada mustahik, maka ia tidak berada dalam posisi *imkan* hingga menemukan penguasa atau wakilnya. Jika orang yang berhak menerima zakat sudah ia temukan, kemudian ia menundanya untuk mencapai derajat afdhal dalam penyerahan misalkan menunggu hingga bertemu dengan penguasa atau wakilnya, menunda karena ingin menyerahkannya sendiri secara langsung yang menurut kami cara seperti ini lebih afdhal, atau menunggu hingga menemukan kerabatnya atau tetangganya yang lebih membutuhkan: Mengenai hukum boleh tidaknya menunda penyerahan zakat karena alasan yang demikian, ada dua *wajh* yang masyhur (pendapat): Pendapat yang *ashah* adalah penyerahan tersebut boleh ditunda. Jika tidak boleh ditunda, kemudian harta zakat tersebut rusak, maka wajib zakat bertanggung jawab untuk menggantinya.

Jika kita beranggapan bahwa penyerahannya boleh ditunda, kemudian barang zakat tersebut rusak: apakah wajib zakat wajib mengganti.? Dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat): pendapat yang *ashah*: ia wajib mengganti. Pendapat yang kedua, ia tidak wajib menganti, sebab penundaannya memang dibolehkan dan diizinkan oleh syariah.

Dalam komentarnya, Imam Haramain mengatakan: kedua *wajh* (pendapat) tersebut memiliki dua syarat:

a. Syarat pertama: Terdapat tanda-tanda secara zhahir bahwa orang yang ada pada saat itu, memang berhak menerimanya. Jika ada keraguan apakah yang datang memang betul-betul statusnya sebagai mustahik, kemudian

penyerahannya ditunda: ulama sepakat bahwa hal yang demikian dibolehkan.

b. Syarat kedua adalah penundaan tersebut tidak berakibat buruk. Jika penundaan tersebut berakibat buruk, misalkan jika ditunda mereka akan kelaparan: penyerahan zakat tersebut tidak boleh ditunda.

Dalam komentarnya, Imam Rafi'i berkata: Syarat kedua yang diajukan oleh Imam Haramain diatas perlu diteliti ulang.Sebab, penanggulangan kelaparan tidak wajib diambil dari harta zakat yang akan dikeluarkan dan bukan harus diambil dari harta zakat.

Pendapat yang dikeluarkan oleh Imam Rafi'i diatas jelas salah dan yang benar adalah pendapat yang dikemukakan oleh Imam Haramain.Sebab, meski pengentasan kelaparan tidak harus diambil dari harta zakat, namun hukum mengentaskannya bersifat fardhu kifayah. Oleh karena itu, penyerahan tersebut tidak boleh ditunda meski dengan alasan untuk mengejar hal yang afdhal, sebab kondisinya tidak biasa.

3. Ia tidak disibukkan oleh kewajiban agama atau kewajiban dunianya yang lain, seperti shalat, makan dan yang lainnya. Imam Al Baghawi dan yang lainnya juga menyatakan hal yang sama.

Kedua: Jika orang yang kena wajib zakat tidak mau mengeluarkan kewajibannya karena mengingkari kewajiban zakat: Permasalahannya dilihat dari kondisi si wajib zakat. Jika orang tersebut baru masuk Islam atau sudah lama masuk Islam tapi tinggal di wilayah terpencil, ia tidak dihukumi kafir. Yang harus dilakukan adalah memberikan penjelasan tentang kewajiban mengeluarkan zakat dan setelah itu zakatnya diambil. Jika setelah diberikan penjelasan, ia masih saja mengingkari kewajiban zakat, barulah ia dihukumi kafir.

Jika ada yang mengkritik: Bagaimana bisa pengarang kitab *Al Muhadzdzab* tidak memberikan penjelasan bahwa orang tersebut dihukumi kafir jika ia seorang muslim dan tinggal di wilayah yang mayoritas penduduknya beragama Islam?

Jawabannya adalah: Asy-Syirazi tidak mengabaikan masalah yang baru saja dikritik. Apa yang dinyatakan oleh beliau telah memadai: yaitu dengan mengatakan, "*Jaahidan biwujuubihi* (mengingkari kewajibannya)"

Para pakar bahasa mengatakan bahwa kata-kata Jahada mengandung arti mengingkari sesuatu yang sebelumnya telah ia terima dan akui. Ibnu Faris dalam kitabnya *Al Mujmal* mengatakan: kata *juhud* (ingkar) tidak digunakan kecuali untuk orang yang sebelumnya telah mengetahui. *Wallahu a'lam.*

Jika orang yang mengingkari kewajiban zakat tinggal di wilayah yang mayoritas penduduknya beragama Islam, maka ia dihukumi kafir dan diberlakukan hukum yang diterapkan bagi orang murtad: yaitu diminta bertaubat, dihukum bunuh atau yang lainnya. Dalilnya adalah sebagaimana yang disebutkan oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab.* Di awal bab shalat telah dijelaskan hal-hal yang menyebabkan seseorang dianggap murtad (keluar dari Islam)

Ketiga: Jika wajib zakat tidak mau mengeluarkan zakat karena kikir dan ia memanipulasi data agar tidak diwajibkan mengeluarkan zakat, namun ia tetap mengakui kewajiban zakat: Sikap yang demikian tidak menyebabkan orang tersebut keluar dari Islam: alias tidak dihukumi kafir. Pendapat ini disepakati oleh ulama. Ketentuan yang demikian tidak berlaku dalam masalah shalat. Meski orang tersebut mengakui kewajiban shalat, namun tetap saja ia dihukumi kafir jika tidak mau mengerjakan shalat.

Perbedaan dalam dua masalah ini dikarenakan adanya beberapa hadits Nabi yang mengindikasikan kekafiran orang yang meninggalkan shalat dan kasusnya berbeda dengan orang yang tidak mau mengelarkan zakat.

Orang yang tidak mau mengeluarkan zakat karena sifat kikir, zakat yang harus ia keluarkan wajib diambil dengan cara paksa. Selain itu, diberikan hukuman tambahan sebagaimana ini berlaku bagi orang yang tidak mau bayar hutang padahal kondisinya leluasa untuk melunasi.

Imam Syafi'i dalam kitab *Al Mukhtashar* dan Ashab berkata: Jika wajib zakat memanipulasi data dan tidak mau mengeluarkan zakat, zakat yang seharusnya ia keluarkan wajib diambil secara paksa. Selain itu, diberikan juga hukuman tambahan. Hukuman tambahan diberlakukan jika sikapnya yang demikian tidak memiliki alasan.

Jika sikapnya yang demikian (tidak megeluarkan zakat) memiliki alasan: misalkan pemimpin Negara tersebut orang yang zhalim - misalkan mengambil harta zakat lebih dari ukuran yang seharusnya diambil atau si pemimpin hanya mengumpulkan dan tidak menyalurkannya kepada para mustahik atau ia malah memberikan zakat yang terkumpul kepada orang yang tidak berhak menerima: Dalam kondisi yang demikian, harta zakat yang seharusnya ia keluarkan wajib diambil secara paksa, namun orang tersebut tidak diberikan ta'zir (hukuman tambahan). Sebab sikapnya yang demikian memiliki alasan yang diterima dalam pandangan syar'i.

Jika wajib zakat tidak mau mengeluarkan zakat tanpa alasan yang dibenarkan, maka harta yang seharusnya ia keluarkan wajib diambil secara paksa. Di sini timbul prtanyaan: apakah setengah harta yang dimilikinya juga diambil: sebagai hukuman.?

Dalam masalah ini ada dua pendapat:

1. Setengah hartanya tidak boleh diambil. Diantara ulama yang berpendapat demikian adalah Al Qadhi Abu Thayyib dalam ta'liqnya, Imam Mawardi, Imam Al-Mahamily dalam tiga kitabnya, kemudian juga pengarang kitab *Al Muhadzdzab* dalam kitabnya *At-Tanbih* dan ulama yang lain.

   Para ulama juga menghikayatkan bahwa Imam malik menganut pendapat yang sama, namun ada juga yang mengatakan bahwa pendapat ini pendapat madzhabnya.
2. Jalur periwayatan kedua merupakan pendapat yang masyhur. Pendapat dalam jalur periwayatan ini dikuatkan oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab* dan banyak ulama. Didalamnya terdiri dari dua *wajh* (pendapat):
   1. Dalam *qaul jadid*: setengah hartanya tidak diambil
   2. Dalam *qaul qadim*: setengah hartanya diambil. Kemudian pengarang kitab *Al Muhadzdzab* menyebutkan alasannya.

Para ulama kami dalam masalah ini sepakat bahwa pendapat yang *shahih* adalah tidak boleh diambil. Mengenai hadits Bahz bin Hakim, mereka (termasuk didalamnya adalah Imam Syafi', Imam Baihaqi dalam kitab ma'rifatu sunan) menjawab bahwa hadits tersebut status hukumnya mansukh (Keberlakuan hukum yang ada dalam hadits tersebut telah dihapus). Hukuman "diambilnya setengah harta" memang pernah diberlakukan, sebagaimana dijelaskan oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab*. Namun, jawaban yang diberikan disini tidak kuat. Ada dua aspek yang membuat alasan tersebut tidak kuat.

1. Klaim mereka bahwa hukuman pengambilan sebagian harta pernah diberlakukan dimasa awal-awal Islam tidak valid dan tidak dikenal.
2. Klaim naskh juga tidak mendasar. Sebab naskh hanya terjadi jika diketahui sejarahnya. Padahal, sejak kapan hukuman

pengambilan sebagian harta tersebut pernah diberlakukan dan kapan dihentikan juga tidak diketahui.

Jawaban yang benar adalah: Hadits yang digunakan dalam menetapkan hukuman pengambilan setengah harta orang yang tidak mau mengeluarkan zakat adalah hadits *dha'if*, sebagaimana telah dijelaskan dari Imam Syafi'i dan Abu Hatim. *Wallahu a'lam*.

Keempat: Jika seorang atau kelompok yang terkena kewajiban mengeluarkan zakat tidak mau melaksanakan kewajibannya, kemudian mereka ngotot untuk bertahan dengan kekuatan. Dalam kondisi yang demikian, pemimpin negara wajib memeranginya. Hal ini berdasarkan penjelasan yang diberikan oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab*.

Didalam kitab Shahihain disebutkan sebuah riwayat dari Abu Hurairah ra: sesungguhnya para sahabat Nabi ﷺ pada awalnya berbeda pendapat mengenai kebijakan memerangi orang-orang yang tidak mau mengeluarkan zakat. Abu Bakar ؓ berpendapat, mereka yang bersikap demikian harus diperangi. Beliau juga menjelaskan alasan kenapa kebijakan tersebut yang diambil. Ketika mereka (para sahabat) melihat kebenaran dalam hujjah yang dilontarkan oleh Abu Bakar ra, merekapun menyetujuinya. Dengan demikian, kebijakan untuk memerangi kelompok yang tidak mau mengeluarkan kewajiban zakat adalah kebijakan yang telah disepakati oleh para sahabat.

Pengarang kitab *Al Muhadzdzab* dan juga ulama lain dari kalangan ushuliyyun berpendapat: Jika para sahabat berbeda pendapat, kemudian setelah itu mereka menyepakati satu pendapat, hal yang demikian dianggap ijma'. Para ulama menjadikan kisah "kebijakan memerangi orang yang tidak mau mengeluarkan zakat" sebagai contoh. Sebagian sahabat pada awalnya tidak setuju dengan kebijakan yang

ditempuh oleh Abu Bakar ﷺ, kemudian setelah itu mereka semua menyetujuinya. *Wallahu a'lam.*

Pendapat Para Ulama Tentang Hukum Menunda Penyerahan Zakat

Telah kami jelaskan bahwa dalam pandangan madzhab kami: jika seorang wajib zakat ada dalam kondisi yang lapang, ia wajib mengeluarkan zakatnya secepat mungkin. Jika ditunda, ia dianggap berdosa. Pendapat seperti ini juga dianut oleh Imam Malik, Ahmad dan Jumhur ulama. Imam Al Abdary mengutip bahwa kebanyakan ulama berpendapat demikian.

Para ulama madzhab kami mengutip dari Abu Hanifah bahwa kewajiban menyerahkan zakat bersifat *taraakhy* artinya tidak wajib dikeluarkan secepat mungkin, dengan kata lain boleh ditunda. Imam Al Abdari berkata: para ulama madzhab Syafi'i Abu Hanifah dalam masalah ini berbeda pendapat. Al Kurkhy berkata: wajib dikeluarkan dengan segera, sementara Abu Bakar ar-Razy mengatakan: boleh ditunda.

Dalil kami adalah firman Allah ﷻ di dalam Al Qur`an, "*Dan tunaikanlah zakat*" (Qs. Al Baqarah [2]: 43). Sebuah perintah menurut mereka bersifat *alalfaur*, harus dikerjakan dengan segera, begitu juga pendapat sebagian para ulama madzhab Syafi'i . Mereka berdalil bahwa mereka belum diminta, maka kondiisnya disamakan dengan tidak *imkan*. Para ulama madzhab kami menjawab: harus dibedakan antara status *imkan* dengan *ghair imkan*.

Masalah: Jika seseorang terkena kewajiban mengeluarkan zakat dan kondisinya tamakkun (tidak ada penghalang untuk

menyerahkan zakat) kemudian ia meninggal dunia. Dalam kondisi yang demikian, kewajiban tersebut tidak batal dengan sebab kematian si wajib zakat. Hukum mengeluarkan zakat tersebut tetap wajib dan diambil dari harta yang ditinggalkan. Ini adalah madzhab yang dianut oleh Imam Atha. Al Hasan Bashri, Imam Zuhri, Qatadah, Ahmad, Ishaq, Abu Tsur, Ibnu Al Mundzir, Daud.

Imam Ibnu Al Mundzir menghikayatkan dari Ibnu Sirin, Sya'bi, An-Nakha'i, Hamad bin Abu Sulaiman, Daud bin Abu Hindi, Humaid At-Thawil, Utsmanal-Bathi dan Imam Suftan Tsauri bahwa: Jika sebelum meninggal si wajib zakat sempat berwasiat untuk membayarkan zakat yang belum sempat ia tunaikan, maka wasiat tersebut harus dilaksanakan sebagaimana wasiat yang lain. Jika tidak pernah berwasiat, maka ahli waris tidak wajib membayar zakat yang belum sempat ditunaikan oleh si wajib zakat.

Dihikayatkan dari Imam Laits dan Al Auza'i bahwa: zakat tersebut diambil dari harta peninggalan mayit sebelum dikeluarkan untuk wasiat yang lain dengan syarat tidak melebihi sepertiga harta.

Abu Hanifah dan seluruh ulama madzhab ahli ra'yi mengatakan: Kewajiban tersebut menjadi gugur dengan sebab meninggalnya si wajib zakat dan ahli waris tidak wajib mengeluarkan zakat tersebut dari harta peninggalan mayit. Jika ahli waris tetap mengeluarkan zakatnya, maka apa yang dikeluarkan terhitung sebagai sedekah *tathawwu'* (sedekah sunnah). Jika si wajib zakat pernah berwasiat agar zakatnya dibayarkan: dalam kondisi yang demikian, maka ahli waris wajib mengeluarkan zakat dari harta peninggalan mayit. Harta tersebut diambil dari sepertiga harta peninggalan mayit. Jika terdapat wasiat lain yang membuat sepertiga harta tersebut tidak cukup untuk mengeluarkan zakat: Abu Hanifah berpendapat wasiat zakat dan wasiat yang lain memiliki posisi yang sama.

Dalil madzhab kami (madzhab Syadfi'i) bahwa zakat harus didahulukan adalah hadits Nabi ﷺ, "*Sesungguhnya hutang kepada Allah lebih utama untuk dibayar.*" Hadits ini ada di dalam kitab *Ash-Shahihain.*

Mereka (ulama yang sependapat dengan Abu Hanifah) berpendapat bahwa zakat adalah ibadah yang bersifat mahdhah dan ibadah yang demikian dalam pelaksanaannya membutuhkan niat. Dengan meninggalnya wajib zakat, maka kewajiban yang demikian menjadi gugur, seperti shalat.

Para ulama madzhab kami menjawab: Tidak sah berwasiat mengerjakan shalat sebagai qadha untuk mayit. Sebab pelaksanaan shalat tidak dapat diwakili oleh orang lain. Hal ini berbeda dengan kewajiban zakat.

Masalah: Tentang orang yang menyembunyikan hartanya dan tidak mau mengeluarkan zakat, kemudian usahanya tersebut terbongkar.

Telah kami sebutkan bahwa dalam pandangan madzhab kami (madzhab Syafi'i) bahwa orang yang berperilaku demikian zakatnya wajib diambil secara paksa. Hukuman bahwa setengah harta miliknya diambil tidak diberlakukan. Pendapat seperti ini juga dianut oleh Imam Malik dan Abu Hanifah.

Al Abdary berkata: Pendapat seperti dianut oleh kebanyakan ulama. Ahmad berkata bahwa harta orang tersebut diambil setengahnya: sebagai hukuman atas sikapnya. Pendapat seperti ini adalah pendapat Imam Syafi'i dalam *qaul qadim.*

Masalah: Jika telah berlalu beberapa haul dan wajib zakat belum mengeluarkan zakatnya, maka ia harus mengeluarkan seluruh zakat yang seharusnya ia keluarkan: baik ia mengetahui kewajiban zakat tersebut ataupun tidak, baik ia tinggal di Negara Islam ataupun di

Negara non islam. Ini merupakan pendapat madzhab kami (Madzhab Syafi'i).

Imam Ibnu Al Mundzir berkata: Jika sebuah wilayah ditundukan secara paksa oleh pemberontak. Kondisi yang demikian membuat penduduknya tidak mengeluarkan zakat selama beberapa tahun. Jika setelah itu daerah tersebut ditundukan kembali oleh penguasa yang sah, maka imam wajib mengambil zakat yang tidak dikeluarkan oleh masyarakat di wilayah tersebut selama masa pendudukan oleh pemberontak. Pendapat ini dianut oleh Imam Malik, Imam Syafi'i dan Abu Tsaur.

Ibnul mundzir berkata: Ulama ahli ra'yi berpendapat bahwa zakat yang tidak dikeluarkan selama masa pendudukan oleh pemberontak tidak wajib dibayarkan. Mereka (ulama ahli ra'yi) mengatakan: Jika sekelompok orang yang tinggal di wilayah darul harb masuk Islam dan mereka menetap di wilayah tersebut selama beberapa tahun setelah keislamannya, kemudian setelah itu mereka pindah ke wilarah darul Islam, mereka tidak wajib mengeluarkan zakat pada masa mereka tinggal di wilayah darul harb. *Wallahu a'lam.*

Masalah: Abu Ashim Al Abidi berkata dalam kitabnya *Az-Ziyadah.* Jika seseorang terkena kewajiban mengeluarkan zakat, kemudian ia sakit dan tidak punya harta, hendaknya ia berniat mengeluarkan zakat jika kondisi ekonominya lapang. Dalam kondisi yang demikian, jangan meminjam harta untuk membayar zakat yang tertunda pembayarannya.

Syadzan bin Ibrahim berkata: Ia boleh meminjam harta untuk membayar zakat. Sebab hutang kepada Allah lebih utama untuk dibayar. Ia juga berkata: Jika orang tersebut meminjam dan membayar zakat dari

harta pinjaman tersebut dan ia berniat untuk membayar hutangnya jika memungkinan, maka kondisinya tersebut dimaklumi: ini merupakan pendapat yang disepakati oleh ulama.

بَابُ صَدَقَةِ الْمَوَاشِي

Bab: Zakat Hewan Ternak

1. Asy-Syirazi berkata, "Hewan ternak yang digembalakan yang terdiri dari onta sapi dan kambing terkena kewajiban zakat. Sebab hadits-hadits yang ada mewajibkan pengeluaran zakat dari hewan-hewan tersebut. *Insya Allah*, akan kami jelaskan masalah ini dengan detail pada babnya. Sebab onta, Sapi dan kambing memiliki banyak manfaat,bisa dikembangkan biakkan dan bisa memenuhi kebutuhan fakir miskin dalam hal zakat.

Hewan-hewan lain seperti khail (kuda), bighal (peranakan antara kuda dan keledai) dan *himar* (keledai) tidak termasuk hewan yang terkena zakat, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah ﷺ. Sesungguhnya Nabi ﷺ bersabda, "*Budak dan kuda yang dimiliki seorang muslim tidak terkena kewajiban zakat.*"

Di sisi lain, budak dan kuda yang dimiliki biasanya peruntukkan untuk perhiasan dan digunakan sehari-hari, bukan untuk dikembangkan. Oleh karena itu, tidak terkena kewajiban zakat, seperti rumah yang dimiliki dan perabot rumah tangga. Hewan yang lahir dari persilangan antara antara kambing dengan Zhaba, hewan yang lahir dari sapi biasa dan sapi liar juga tidak terkena zakat. Sebab hewan

yang lahir dari persilangan keduanya tidak disebut sapi atau kambing. Oleh karena itu, keduanya tidak terkena zakat kambing atau sapi.

Penjelasan:

Hadits Abu Hurairah ﷺ diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim. Kata *AlFarsu* (kuda) digunakan untuk jenis laki-laki atau betina. Kata *Atsats* —dengan huruf *hamzah* dan *tsa* yang dibaca *fathah*— artinya perabotan rumah tangga. Ibnu Faris berkata: kata tersebut tidak ada mufradnya. Kaum muslimin telah sepakat bahwa onta, sapi dan kambing terkena zakat.

Adapun kuda, peranakan antara kuda, keledai dan yang terlahir antara kambing dan zhaba () menurut madzhab kami (Madzhab Syafi'i) tidak terkena zakat. Pendapat seperti ini disepakati oleh ulama madzhab Syafi'i. Ketentuan ini berlaku mutlak: baik hewan tersebut berjenis kelamin jantan atau betina. Ketentuan tidak wajib zakat atas hewan yang terlahir antara kambing dan zhaba juga berlaku mutlak: baik yang jantannya kambing dan betinanya zhaba atau sebaliknya. Ketentuan ini berlaku jika semua hewan tersebut bukan untuk diperdagangkan. Jika untuk diperdagangkan, maka terkena zakat.

Pendapat Para Ulama Tentang Zakat Kuda

Dalam madzhab kami (Madzhab Syafi'i) Kuda tidak terkena zakat. Ibnu Al Mundzir menghikayatkan pendapat yang demikian dari Imam Ali ﷺ, Ibnu Umar ﷺ, Sya'bi, An-Nukha'i, Atha`, Al Hasan Al Bashri, Umar bin Abdul Aziz, Al-Hakim, At-Tsauri, Abu Yusuf, Muhammad bin Al Hasan, Ahmad, Ishaq, Abu Tsaur, Abu Khaitsimah, Abu Bakar bin Syaibah. Selain Imam Ibnu Al Mundzir juga

menghikayatkan pendapat yang demikian dari Umar bin Al Khaththab ﷺ, Al Auza'i, Malik, Laits dan Daud Az-Zhahiri.

Hamad bin Abu Sulaiman dan Imam Abu Hanifah berkata: Hal ini harus dibedakan antara jantan dan betinanya. Jika terdiri dari jantan dan betina, maka wajib zakat. Jika murni hanya betina, menurut pendapat yang masyhur juga wajib zakat. Ada juga riwayat darinya namun bersifat *syadz* bahwa hewan yang demikian terkena zakat. Hewan yang demikian hanya terkena ketentuan haul saja, artinya tanpa ada ketentuan nishab.

Ia juga berkata: Pemiliknya punya kebebasan: ia bisa mengeluarkan satu dinar sebagai zakat untuk tiap seekor kuda dan bisa hewan tersebut dihitung harganya dan zakatnya dikeluarkan sebanyak persepuluh dari harga asli hewan tersebut. Ia mendasari pendapatnya dengan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Yusuf dari Ghauruk Al Hadhrami, dari Ja'far bin Muhammad, dari ayahnya, dari Jabir ﷺ: dari Nabi ﷺ: sesungguhnya Rasulullah ﷺ pernah bersabda bahwa setiap satu ekor kuda zakatnya adalah satu dinar.

Para ulama madzhab kami mendasari pendapatnya dengan hadits Abu Hurairah ﷺ yang telah disebutkan. Status hadits tersebut sebagaimana telah dijelaskan adalah hadits *shahih*. Dalam masalah ini ada juga hadits-hadits yang senada.

Mengenai riwayat dari Jabir ra, para ulama kami menjawab bahwa hadits tersebut statusnya *dha'if* dan keadhaifannya telah disepakati oleh ulama hadits. Dalam komentarnya, Imam Ad-Daraquthni mengatakan bahwa hanya Ghauruk yang meriwayatkan hadits ini dan sosok Ghauruk dianggap sangat *dha'if*. Para ulama hadits sepakat menganggap Ghauruk sebagai sosok yang *dha'if* dalam periwayatan hadits dan sosoknya juga tidak dikenal.

Pendapat Para Ulama Tentang Hukum Hewan Yang Terlahir Antara Kambing Dan Zhaba (Kijang)

Telah kami sebutkan bahwa dalam pandanngan madzhab kami (Madzhab Syafi'i) hewan yang terlahir dari kambing dan kijang tidak terkena zakat dan ketentuan ini berlaku mutlak. Pendapat yang demikian dianut juga oleh Daud.

Ahmad bin Hanbal dalam masalah ini mengatakan bahwa hewan yang demikian terkena zakat: baik betinanya dari jenis kambing atau kijang. Menurut Abu Hanifah dan Imam Malik: jika betinanya dari jenis kambing, maka hewan tersebut terkena zakat. Jika betinanya dari jenis kijang, maka tidak terkena zakat.

Dalil madzhab kami adalah: hewan tersebut tidak murni kambing. Yang diwajibkan terkena zakat oleh syara' adalah onta, sapi dan kambing. Di sisi lain, hewan yang statusnya demikian juga tidak sah digunakan untuk ibadah kurban. Orang yang dalam kondisi ihram dikenakan kewajiban *dam* jika membunuhnya karena sikap si muhrim sendiri yang melakukan perbuatan yang dilarang. Kondisi ihram didasari oleh sikap kehati-hatian, sementara dasar kewajiban bersifat keringanan. Oleh karena itu, jika hewan yang terkena zakat tersebut dipertengahan tahun dijual, maka kewajiban mengeluarkan zakatnya menjadi gugur.

2. Asy-Syirazi berkata, "Zakat tidak diwajibkan kecuali atas harta yang kepemilikannya bersifat sempurna. Oleh karena itu, harta yang sifat kepemilikannya tidak sempurna tidak terkena zakat, seperti harta seseorang yang ada ditangan budak *mukatab*nya. Sebab ia tidak memiliki hak untuk menggunakannya. Oleh karena itu, statusnya sama dengan harta milik orang lain. Adapun hewan ternak yang

diwakafkan, permasalahannya dilihat: Kepada siapakah kepemilikan atas harta tersebut berpindah. Dalam masalah ini ada dua *qaul* (pendapat)

1. Harta tersebut kepemilikannya dianggap pindah kepada Allah. Dengan demikian, hewan tersebut tidak terkena zakat.
2. Harta tersebut kepemilikannya pindah ke orang yang menerima wakaf. Mengenai wajib atau tidaknya dizakatkan: disini ada dua *wajh* (pendapat):
   a. Harta tersebut terkena zakat. Sebab orang yang menerima wakaf, kepemilikannya atas harta wakaf tersebut bersifat tam (sempurna), posisinya seperti hartanya sendiri.
   b. Tidak terkena zakat. Sebab kepemilikan orang yang menerima wakaf atas harta wakaf tersebut bersifat lemah. Buktinya adalah, ia tidak dapat menjualnya. Oleh karena itu, harta yang demikian tidak terkena zakat. Statusnya seperti harta yang ada di tangan budak *mukatab*.

Penjelasan:

Para ulama madzhab kami berkata: Jika hewan ternak tersebut diwakafkan ke jihat umum, seperti untuk kaum fakir, ke masjid atau untuk para pejuang yang sedang berperang atau untuk anak-anak yatim, maka hewan tersebut tidak terkena zakat. Hal yang demikian telah menjadi kesepakatan dalam madzhab Syafi'i. Sebabnya adalah, kepemilikannya tidak tertuju pada satu orang.

Jika di wakafkan kepada jihat tertemtu, misalkan kepada satu orang atau sekelompok orang yang tertentu: jika kita berpegang kepada pendapat yang *ashah* bahwa kepemilikan atas harta wakaf berpindah

kepada Allah, maka harta wakaf tersebut tidak terkena zakat. Dalam hal ini tidak ada perbedan pendapat. Statusnya sama dengan harta yang diwakafkan kepada sarana umum.

Jika kita berpatokan pada pendapat *dha'if* bahwa kepemilikan atas harta wakaf berpindah kepada orang yang menerima wakaf, maka dalam kewajiban zakatnya ada dua *wajh* (pendapat): sebagaimana disebutkan dalam kitab *Al Muhadzdzab* lengkap dengan dalinya. Pendapat yang *ashah* dari keduanya adalah hewan yang diwakafkan tersebut tidak terkena zakat.

Jika kita beranggapan wajib terkena zakat, kemudian zakatnya dikeluarkan dari tempat yang lain, maka sah dan dianggap telah melaksanakan kewajiban. Jika zakatnya dikeluarkan dari hewan yang diwakafkan, di sini ada dua *wajh* (pendapat) sebagaimana dihikayatkan oleh pengarang kitab *Al Bayan* dan yang lainnya.

1. Pendapat yang *ashah* adalah: Zakatnya tidak boleh diambil dari hewan itu sendiri (hewan yang diwakafkan). Pengarang kitab *Al Uddah* memastikan bahwa tidak boleh mengeluarkan zakat dari hewan tersebut, sebab ia (sipenerima wakaf) tidak punya hak untuk menghilangkan sesuatu yang diwakafkan.
2. Pendapat yang kedua: Zakat tersebut boleh diambil dari hewan yang diwakafkan. Sebab statusnya seperti kepemilikan pribadi: berdasarkan kaidah pendapat ini.

Pengarang kitab Al Bayan mengatakan: Pendapat yang dianut dalam madzhab adalah: jika kita menganggap bahwa zakat berhubungan dengan benda, maka boleh mengeluarkan zakat dari harta yang diwakafkan. Jika kita menganggap bahwa zakat bukan berhubungan dengan ain (benda), maka zakatnya tidak boleh diambil dari harta wakaf. *Wallahu a'lam.*

Masalah: Mengenai pepohonan yang diwakafkan, seperti kurma dan angur, menurut pendapat para ulama madzhab Syafi'i : jika pepohonan tersebut di wakafkan untuk jihat (sarana) umum, seperti untuk masjid, ribath (pos perbatasan yang mengawasi batas wilayah kekuasaan Negara Islam, madrasah-madrasah, jembatan, fakir miskin dan yang sejenis: pohon-pohon tersebut tidak terkena zakat yang besarnya sepersepuluh.

Jika pepohonan tersebut diwakafkan untuk jihat tertentu, maka terkena zakat sepersepuluh dari hasilnya (buahnya). Ketentuan ini berlaku jika buahnya telah mencapai ukuran nishab (batas banyaknya harta yang terkena ketentuan zakat). Jika mau, ia dapat mengeluarkan zakatnya dari hasil pepohonan tersebut. Sebab ia memiliki hak atas buah tersebut secara mutlak. Demikian yang dijelaskan oleh para ulama madzhab Syafi'i dalam masalah ini dalam semua thuruq periwayatan. Imam Ibnu Al Mundzir menghikayatkan dalam kitab *Al Asyraf* dari Imam Syafi'i dan Imam Malik tentang kewajiban mengeluarkan sepersepuluh buah dari pohon yang diwakafkan untuk kalangan tertentu.

Diriwayatkan dari Thawus dan makhul dinyatakan bahwa wakaf yang demikian tidak terkena kewajiban zakat. Dari Abu Ubaid dan Ahmad: Jika diwakafkan untuk sarana umum tidak terkena zakat. Jika diwakafkan untuk sarana khusus, maka terkena zakat. Imam Ibnu Al Mundzir mengatakan: Saya juga berpendapat demikian. Pengarang kitab Al Bayan juga mengatakan hal yang sama dalam kitab zakat sayuran. Syaikh Abu Nashar mengatakan: Apa yang, dinukil oleh Imam Ibnu Al Mundzir dari Imam Syafi'i tidak dikenal oleh para ulama madzhab Syafi'i dalam madzhab Syafi'i. *Wallahu a'lam.*

Para ulama madzhab kami berkata: Demikian pula dengan hukum segala sesuatu yang dihasilkan dari tanah yang diwakafkan. Jika tanah tersebut diwakafkan untuk jihat (sarana) khusus, maka terkena

kewajiban zakat. Kesimpulan yang demikian disepakati dan tidak ada perbedaan pendapat. Jika di wakafkan untuk jihat umum, pendapat yang berlaku dalam madzhab adalah: tidak terkena zakat. Dalam riwayat Imam Ibnu Al Mundzir: terkena zakat. Dalam masalah ini ada tambahan dan insya Allah akan kami jelaskan lagi dalam masa-masalah tambahan setelah bab zakat zira'ah (sayur mayur). *Wallahu a'lam.*

3. Asy-Syirazi berkata, "Adapun harta yang di ghasab (diambil oleh orang lain secara terang-terangan) dan harta yang hilang, harta yang demikian tidak terkena zakat sebelum harta tersebut kembali lagi ke pemiliknya. Jika harta tersebut telah kembali ke tangan pemiliknya dan tidak bertambah, dalam kondisi yang demikian ada dua *qaul* (pendapat)

1. **Dalam *qaul qadim* dinyatakan: tidak wajib zakat. Sebab harta tersebut keluar dari tangan pemiliknya dan tidak bisa dimanfaatkan. Oleh karena itu, harta tersebut tidak terkena zakat, seperti harta yang ada ditangan budak *mukatab*nya.**
2. **Dalam *qaul jadid* dinyatakan: harta tersebut terkena zakat. Sebab, harta tersebut dapat diusahakan agar kembali dan orang yang berhasil menemukan dan menyerahkannya diberi upah. Oleh karena itu, harta tersebut terkena zakat. Statusnya seperti harta yang ada di tangan wakilnya.**

Jika harta tersebut kembali ke pemiliknya dalam kondisi berkembang alias ada tambahannya, dalam masalah ini ada dua *thariqah* (pendapat): Abul Abbas mengatakan: Hanya ada satu pendapat: yaitu harta tersebut wajib

dizakati. Sebab zakat tidak diwajibkan dalam salah satu di atara dua *qaul*: jika harta tersebut tidak berkembang. Dalam masalah ini, harta tersebut berkembang. Oleh karena itu, harta tersebut terkena zakat.

Pendapat yang *shahih* tetap berdasarkan dua *qaul*. Sebab zakat tidak menjadi gugur dengan sebab barang tersebut tidak berkembang. Hewan ternak yang berjenis kelamin jantan juga tidak bertambah banyak, namun hewan yang demikian tetap terkena zakat. Gugurnya kewajiban zakat disebabkan karena kepemilikannya tidak sempurna (dalam hal ini tidak ada di tangan pemiliknya). Jika harta tersebut kembali, hal yang demikian tidak dapat mengembalikan ketidak sempurnaan kepemilikan saat hewan tersebut hilang.

Jika pemilik harta ditahan dan tidak dapat mengakses harta yang dimilikinya, dalam kondisi yang demikian ada dua *thariqah* (jalur periwayatan)

Diantara para ulama madzhab Syafi'iada yang berpendapat bahwa kondisi hartanya seperti harta yang di ghashab. Sebab, penghalang antara pemilik dengan hartanya masih ada. Dalam masalah ini ada dua *qaul*: diantara memreka ada yang berpendapat dalam masalah ini hanya ada satu pendapat: Harta tersebut terkena zakat. Sebab pemiliknya masih dapat menjualnya kepada siapa saja. Status harta tersebut seperti harta yang dititipkan.

Jika harta yang hilang berada di tangan orang yang menemukanya, kemudian yang menemukan memberikan pengumuman selama satu tahun dan ternyata tidak ada yang mengakui: dan si penemu juga tidak memilih untuk

memilikinya. Dalam kondisi yang demikian: Jika kita beranggapan berdasarkan pendapat yang *shahih* bahwa ia tidak memiliki barang temuan tersebut kecuali jika ia memilih untuk memilikinya: ada dua *thariqah* (pendapat):

Diantara para ulama madzhab Syafi'i ada yang berpendapat kondisinya seperti tidak berada di tangan orang yang menemukannya. Dengan demikian, ada dua *qaul* dalam masalah ini: diantara para ulama madzhab Syafi'i ada yang berpendapat: hanya ada satu *qaul* di sini: yaitu tidak wajib zakat. Sebab, kepemilikan orang pertama (pemilik asli) tidak permanen atas barang yang hilang. Orang yang menemukanya dapat saja menghilangkan kepemilikan orang pertama dengan cara mengakui barang tersebut menjadi miliknya. Statusnya seperti harta yang ada di tangan budak *mukatab*nya.

Penjelasan:

Di sini dibahas beberapa masalah:

Pertama: Jika harta seseorang hilang, di ghashab atau di curi dan tidak mungkin di minta kembali, atau barang tersebut dititip ke seseorang, namun orang yang dititipi menyangkal adanya penitipan tersebut, atau barang tersebut jatuh ke laut: mengenai kewajiban zakatnya ada 4 *thariqah* (pendapat dari kalangan ulama syafi'i):

1. Pendapat yang *ashah* dan *asyhar*: didalamnya ada dua *qaul*: Yang *ashah* diantara keduanya dan merupakan *qaul jadid*: Terkena zakat dan dalam *qaul qadim* tidak wajib zakat.
2. Thariqah yang kedua dipastikan bahwa harta tersebut terkena zakat. Pendapat ini yang di nyatakan sebagai pendapat yang masyhur.

3. Jika barang yang hilang tersebut kembali berserta dengan hasil tambahannya, maka terkena zakat. Jika tidak, maka tidak terkena zakat.
4. Jika barang tersebut kembali beserta dengan hasil tambahannya, harta tersebut terkena zakat. Dan jika tidak, dalam masalah ini ada dua *qaul*. Dalil semua dapat difahami dari pernyataan pengarang kitab *Al Muhadzdzab*.

Jika harta tambahan dari harta asli yang hilang kembalinya hanya setengahnya saja, kondisinya disamakan dengan harta tambahan tersebut tidak kembali. Yang dimaksud dengan barang yang hilang telah kembali namun tanpa disertai harta tambahan (yang dihasilkan dari harta yang hilang) adalah: barangnya dikembalikan oleh orang yang ghasib (mengambil), namun harta tambahannya dirusak oleh si ghasib dan tidak mungkin diminta ganti rugi. Jika si ghasib menerima untuk mengganti atau barang tambahan tersebut rusak ditangan pemilik asli: kondisi yang demikian statusnya sama dengan harta tambahan tersebut benar-benar kembali. Hal yang demikian dijelaskan oleh Imam haramain dan yang lainnya. Mereka yang memastikan wajib zakat atau tidak wajib mentakwil nash yang lain.

Para ulama madzhab kami berpendapat: Perbedaan pendapat terjadi dalam masalah: setelah harta tersebut kembali kepada pemiliknya, apakah si pemilik juga berkewajiban mengeluarkan zakat untuk masa-masa dimana barang tersebut tidak ada di tangannya atau tidak wajib ? Dalam masalah harta tersebut belum kembali, semua sepakat bahwa ia tidak wajib mengeluarkan zakat atas hartanya yang tidak ada di tangannya. Para ulama madzhab Syafi'i sepakat menyatakan dengan redaksi: tidak ada perbedaan pendapat.

Para ulama madzhab kami berkata: Jika harta tersebut rusak selama beberapa haul dan belum kembali: jika kita berpedoman pada

pendapat yang mengatakan bahwa harta yang tidak ada ditangan tetap terkena kewajiban zakat: Maka si pemilik tetap tidak terkena kewajiban zakat. Sebab kondisinya tidak tamakkun (tidak memungkin untuk mengeluarkan zakat) dan rusaknya harta sebelum adanya sifat tamakkun menjadikan kewajiban tersebut menjadi gugur.

Catatan:

Ketahuilah. Perbedaan pendapat dalam masalah zakat hewan ternak yang dighasab (diambil secara terang-terangan dengan cara yang tidak hak) terjadi: jika kondisi hewan ternak tersebut digembalakan: baik ketika ada di tangan pemilik aslinya atau di tangan orang yang ghashab.

Jika hewan ternak tersebut di salah satunya (baik di si pemilik asli atau di tangan orang yang ghashab) di beri makan di dalam kandang: dalam masalah ada perbedaan pendapat dan Insya Allah akan kami jelaskan.

Apakah awal di beri makan dan di gembalakan oleh orang yang ghashab memiliki pengaruh terhadap hukum.? Para ulama madzhab kami berkata: Jika berpedoman kepada *qaul qadim*, maka haul terputus dengan sebab harta tersebut di ghashab, hilang atau dengan sebab yang sejenis. Jika harta itu kembali, maka penghitungan haul di mulai dari awal lagi. Jika berpedoman kepada *qaul jadid*, maka haulnya tidak terputus.

Para ulama madzhab kami berkata: Jika seseorang memiliki 40 ekor kambing, kemudian ada satu ekor yang dighashab atau hilang, setelah itu kambing tersebut kembali lagi ke tangan pemiliknya.

Jika berpedoman kepada pendapat bahwa harta yang dighashab tidak terkena zakat, maka penghitungan haul diulang dari awal lagi: yaitu

dimulai sejak kambing tersebut kembali: baik kembalinya si kambing sebelum atau sesudah sempurna haul bagi 39 ekor yang lain.

Jika berpedoman kepada pendapat yang mengatakan bahwa harta yang dighashab terkena zakat, maka penghitungan haul meneruskan apa yang sudah dilalui: jika kambing tersebut kembali sebelum sempurnanya haul. Jika kembalinya setelah sempurnanya haul, maka terkena zakat atas 40 ekor kambing.

Para ulama madzhab kami berkata: Jika kita menganggap terkena zakat dalam masa-masa yang telah lalu, syaratnya adalah: Harta tersebut tidak kurang dari batas nishab setelah dikeluarkan zakatnya. Jika harta yang dimiliki hanya mencapai nishab, kemudian dalam kondisi yang demikian melewati beberapa haul: dalam hal ini jumhur ulama berpendapat: Tidak terkena zakat, kecuali dalam masa haul yang pertama (sebab pada masa haul yang kedua harta tersebut sudah berkurang dan tidak mencapai nisab – *penerj*).

Pendapat yang menyatakan terkena zakat berdasarkan pendapat dalam *qaul jadid*. Dalam *qaul jadid* (pendapat baru imam Syafi'i) dinyatakan bahwa zakat berhubungan dengan zat harta dan nisab berkuarang pada haul yang kedua. Dalam kondisi yang demikian, tidak terkena zakat kecuali harta yang ada berkembang dan mencapai nisab. Ini merupakan pendapat jumhur ulama. Diantara mereka ada yang mengisyaratkan adanya perbedaan pendapat.

Para ulama madzhab kami berkata: Jika harta seseorang di kubur di suatu tempam kemudian ia lupa tempat menguburkannya dan teringat setelah melewati beberapa masa haul: Dalam kondisi yang demikian, mengenai kewajiban zakatnya disamakan dengan kasus harta yang hilang dimana terjadi perbedaan pendapat diantara ulama dalam menentukan wajib atau tidaknya zakat dikeluarkan pada masa-masa dimana barang tersebut tidak ada di tangan pemiliknya. Ini merupakan

thariqah yang masyhur, namun ada juga pendapat lain yang memastikanm kewajiban zakat atas harta yang demikian. Lupanya orang tersebut tidak dapat dijadikan alasan untuk menggugurkan kewajiban mengeluarkan zakat pada masa-masa haul yang telah dilalui: sebab ia sendirilah yang bersikap ceroboh.

Pendapat ini dijikayatkan oleh Imam Rafi'i. Menurut kami, tidak ada perebedaan antara ia menyimpannya di rumah atau di tempat yang lain. *Wallahu a'lam.*

Kedua: Jika pemilik harta di tahan sehingga ada penghalang antara dirinya dengan hewan ternaknya: Dalam kondisi yang demikian, mengenai kewajiban zakatnya ada dua *thariqah.* Asy-Syirazi menyebutkan dalil keduanya. Keduanya merupakan pendapat yang masyhur

1. Yang *ashah* diantara keduanya menurut para ulama madzhab Syafi'i adalah: Orang yang kondisinya demikian tetap terkena kewajiban mengeluarkan zakat.Sebab, meski di dalam penjara, ia tetap memiliki hak penuh atas hewan tersebut.
2. Terjadi perbedaan pendapat sebagaimana terjadi perbedaan dalam masalah harta yang dighasab. Imam Mawardi dann Imam Mahamaili dan yang lainnya mengatakan: pendapat ini jelas salah. Para ulama madzhab kami mengatakan bahwa tidak ada perbedaan antara orang tersebut di tahan oleh orang kafir atau muslim.

Ketiga: Barang hilang yang ditemukan oleh seseorang, pada tahun pertama tetap menjadi milik pemilik aslinya. Oleh karena itu, di tahun haul pertama, orang yang menemukannya tidak wajib mengeluarkan zakat. Apakah pemilik aslinya – selama barang tersebut ada di tangan orang yang menemukannya – wajib mengeluarkan zakat atau tidak ? Di sini terjadi perbedaan pendapat sebagaimana terjadi

perbedaan pendapat dalam masalah harta yang di ghashab (diambil atau dicuri) atau hilang: Jika ia tidak mengumumkan selama satu haul, demikian pula pada tahun-tahun setelahnya.

Jika si penemu barang yang hilang tersebut memberikan pengumuman selama satu tahun: kewajiban zakatnya melihat pada kaidah: apakah kepemilikan si penemu atas barang temuan tersebut ditentukan oleh: terlewatinya masa satu tahun, dengan adanya keinginan memiliki atau dengan digunakannya barang temuan tersebut oleh sipenemu,? Dalam masalah ini, terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama.

Jika kita berpandangan bahwa kepemilikan si penemu atas barang temuan ditentukan oleh terlewati masa satu tahun, maka setelah lewat masa tersebut si pemilik asli tidak wajib mengeluarkan zakat atas hartanya yag hilang.

Pertanyaan lain: apakah dengan demikian si penemu terkena kewajiban zakat.? Dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat): Jika berpedoman pada kaidah bahwa kepemilikan atas barang temuan ditentukan oleh keinginan si penemu untuk memilikinya: dan ini merupakan pendapat yang dianut dalam madzhab: permasalahannya dilihat lagi. Jika si penemu tidak berkeinginan memilikinya, maka si penemu tidak wajib mengeluarkan zakat atas barang temuan tersebut. Dengan demikian, barang tersebut tetap menjadi milik pemilik asli. Jika demikian, apakah si pemilik wajib mengeluarkan zakat atas barang tersebut, sementara barang tersebut tidak ada di tangannya,.? Dalam masalah ini ada dua *thariqah* (pendapat).

1. Yang *ashah* diantara keduanya menurut para ulama madzhab Syafi'i adalah: ada dua pendapat sebagaimana hukum yang diterapkan pada tahun pertama saat harta tersebut tidak ada di tangan pemiliknya.

2. Dipastikan bahwa tidak ada kewajiban mengeluarkan zakat bagi si pemilik asli, karena harta tersebut masih berada di tangan si penemu.

Jika si penemu mengklaim kepemilikan setelah berlalu masa satu tahun, maka tidak ada kewajiban mengeluarkan zakat atas harta tersebut bagi pemilik asli, sebab barang tersebut telah keluar dari kepemilikannya. Meski demikian, si pemilik berhak mendapatkan ganti rugi dari si penemu, sesuai dengan harga barang yang hilang tersebut.

Kemudian: apakah dengan berhak atas ganti ruginya tersebut, si pemilik asli masih terkena kewajiban zakat.? Dalam masalah terjadi perbedaan pendapat menjadi dua *wajh* (pendapat):

1. Keberhakan atas ganti rugi tersebut menjadi hutang yang dibebankan kepada penemu barang.
2. Keberhakan atas ganti rugi tersebut dianggap sebagai harta yang hilang.

Posisi si penemu berarti memiliki hutang Qimah (seharga barang yang ditemukan) kepada si pemilik asli. Kemudian jika si penemu tidak memiliki harta lain (untuk mengganti – *penerj*) , maka mengenai kewajiban zakatnya terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama yang Insya Allah akan kami paparkan. Masalahnya adalah: apakah hutang menjadi penyebab gugurnya seseorang dari kewajiban zakat atas harta yang ia miliki.?

Jika ia memiliki harta lain, ada dua *wajh* (pendapat) yang masyhur:

1. Pendapat yang *shahih* dan disepakati oleh para ulama madzhab Syafi'i adalah: jika kepemilikan si penemu atas barang tersebut telah melewati masa satu haul (satu tahun), maka ia terkena kewajiban mengeluarkan zakat. Sebab

barang tersebut ada di tangan pemiliknya dan telah melewati masa satu haul.

2. Tidak wajib zakat, sebab kepemilikan si penemu atas barang temuannya bersifat lemah dikarenakan si pemilik asli dapat saja datang dan meminta barangnya kembali.

Para ulama madzhab kami berpendapat: kedua pendapat diatas berdasarkan perbedaan kaidah: Jika si pemilik asli menemukan barangnya di tangan si penemu setelah barang tersebut menjadi milik si penemu: apakah si pemilik asli memiliki hak untuk meminta kembali barangnya tersebut? Ataukah ia tidak berhak meminta kembali zat barangnya dan ia hanya berhak meminta ganti rugi senilai barang tersebut.[48] Dalam masalah ini ada *wajh* (pendapat ulama madzhab) yang masyhur.

Jika kita beranggapan bahwa si pemilik berhak meminta kembali barangnya, berarti kepemilikan si penemu atas barang temuannya bersifat lemah. Dengan demikian, si penemu tidak wajib mengeluarkan zakat atas barang temuan yang telah menjadi miliknya. Jika kita beranggapan bahwa si pemilik asli tidak berhak meminta kembali barangnya dan hanya berhak meminta ganti rugi senilai barang tersebut, maka si penemu wajib mengeluarkan zakat atas barang temuan tersebut.

Jika kita beranggapan bahwa kepemilikan si penemu didasari oleh penggunaan atas barang tersebut dan di sipenemu tidak menggunakannya, – meski ada di tangannya - : berarti barang temuan tersebut tidak berpidah kepemilikan. Dan menurut kami, kepemilikan

---

[48] Maksud meminta kembali barangnya adalah; si penemu di minta untuk menyerahkan barang yang ditemukannya. Maksud mengganti sesuai *qimah*(nilai) adalah; si pemilik asli tidak berhak meminta kembali barangnya dan ia hanya berhak menerima ganti rugi sesuai dengan harga barang. Kewajiban menganti tersebut menjadi hutang yang harus ditunaikan oleh si penemu. (Penerj)

tersebut didasari oleh digunakannya barang tersebut oleh si penemu. *Wallahu a'lam.*

Masalah: Jika seseorang membeli benda yang terkena kewajiban zakat, kemudian barang tersebut belum di qabadh oleh si pembeli (belum diserah terimakan dari penjual ke pembeli). Ketika terlewatinya masa haul, barang tersebut masih ada di tangan si penjual. Dalam kondisi yang demikian: Pendapat yang dianut dalam madzhab Syafi'i adalah: si pembeli wajib mengeluarkan zakatnya. Jumhur ulama menguatkan pendapat ini, dikarenakan kepemilikan si pembeli atas barang tersebut telah bersifat sempurna.

Ada juga yang berpendapat bahwa si pembeli tidak wajib mengeluarkan zakatnya. Sebab kepemilikannya atas barang tersebut bersifat lemah, karena akad tersebut bisa menjadi batal dan ia tidak memiliki kemampuan untuk menggunakan harta yang saat itu tidak ada di tangannya. Ada juga yang berpendapat bahwa perbedaan pendapat dalam masalah ini sama dengan perbedaan pendapat dalam masalah harta yang di ghashab.

Masalah: Jika seseorang menyerahkan hewan ternaknya sebagai barang gadaian (barang jaminan), setelah berlalu masa satu tahun ada di tangan orang yang menerima barang tersebut sebagai jaminan, ada dua *thariqah* (pendapat) dalam madzhab:

Jumhur ulama memastikan bahwa si pemilik barang jaminan tersebut wajib mengeluarkan zakatnya.Sebab kepemilikannya atas barang tersebut bersifat sempurna. Ada juga yang berpendapat bahwa masalah ini tidak berbeda dengan masalah harta yang di ghashab, karena si pemilik barang tidak dapat menggunakan barangnya.

Apa yang dinyatakan oleh jumhur ulama dalam pandangan madzhab Syafi'i di urai lebih detail lagi: Yaitu permasalahan apakah hutang menjadi sebab gugurnya kewajiban zajkat atau tidak. Permasalahan ini menjadi permasalahan yang diperselisihkan oleh ulama sebagaimana yang disebutkan dalam pasal setelah ini.

Jika kita beranggapan bahwa barang gadaian wajib dikeluarkan zakatnya, yang menjadi pertanyaan: dari harta manakah zakat tersebut dikeluarkan: Permasalahan ini insya Allah akan kami bahas dalam bab zakat emas dan perak.

4. Asy-Syirazi berkata, "Jika seseorang memiliki hewan ternak atau harta lain yang terkena kewajiban zakat, kemudian orang tersebut punya hutang yang besarnya sama dengan harta yang ia miliki atau hutang tersebut menjadikan harta yang ada ditangan terpangkas hingga tidak mencapai nisab: Dalam masalah seperti ini ada dua *qaul* (pendapat):

1. **Dalam *qaul qadim*, Imam Syafi'i menyatakan bahwa orang tersebut tidak wajib mengeluarkan zakat. Sebab kepemilikannya atas harta yang ada di tangan bersifat tidak tetap. Bisa saja Imam merampas harta tersebut dan diberikan kepada pihak yang memberikan hutang.**
2. **Dalam *qaul jadid*, Imam Syafi'i menyatakan: orang tersebut wajib mengeluarkan zakat. Sebab zakat berhubungan dengan zat harta yang ada di tangannya, sementara hutang berhubungan dengan beban tanggung jawab yang dipikulnya. Antara satu dengan yang lain tidak saling mempengaruhi.**

Jika seseorang statusnya ditetapkan sebagai mahjur (orang yang oleh putusan pengadilan tidak dibolehkan menggunakanharta yang ia miliki): Dalam masalah ini ada tiga thuruq (pendapat ulama):

1. Jika harta yang dimiliki berupa hewan ternak, maka ia wajib mengeluarkan zakat. Sebab harta yang demikian bersifat nama (tumbuh dan berkembang). Jika harta yang dimiliki bukan hewan ternak, ada dua *qaul* (pendapat) seperti permasalahan harta yang di ghasab.
2. Satu pendapat: Orang tersebut wajib mengeluarkan zakat. Sebab kondisi orang yang statusnya mahjur tidak menjadikan kewajiban mengeluarkan zakat menjadi gugur. Seperti hajar atas orang yang safih dan majnun.
3. Dan ini merupakan pendapat yang *shahih*: ada dua *qaul* (pendapat) sebagaimana permasalahan harta yang dighasab. Sebab kondisinya yang demikian membuat ia terhalang untuk menggunakan hartanya, seperti orang yang hartanya di ghasab (dipakai tanpa izin dari pemiliknya).

Mengenai pendapat yang pertama: yaitu harta tersebut telah tumbuh dan berkembang: ini tidak dapat dijadikan alasan. Sebab meski kondisinya demikian, ia tidak memiliki hak untuk menggunakannya.

Pendapat yang kedua juga tidak sah, sebab orang safih (idiot) dan dan majnun (gila) dan yang di mahjur masih dapat menggunakan hak kepemilikannya atas harta. Dalam arti, orang yang menjadi walinya masih dapat menggunakan harta tersebut atas nama pemilik aslinya. Ini berbeda dengan

orang yang kondisinya muflis (bangkrut) yang tidak dapat menggunakan harta yang dimilikinya. Oleh karena itu, permasalahannya harus dibedakan.

Penjelasan:

Apakah hutang yang dimiliki oleh seseorang menyebabkan kewajiban mengeluarkan zakatnya menjadi gugur.? Dalam masalah ini ada tiga pendapat:

1. Ini merupakan pendapat yanh shah menurut para ulama kami, dinyatakan secara jelas oleh Imam Syafi'i dalam kebanyakannya kitabnya yang jaded: Orang tersebut terkena kewajiban mengeluarkan zakat.
2. Orang tersebut tidak wajib mengeluarkan zakat. Pendapat ini dinash dalam *qaul qadim* dan dalam ikhtilaf ulama irak terhadap kitab-kitabnya yang baru. Asy-Syirazi menjelaskan dalil yang digunakan oleh 2 pemilik pendapat diat *alaihi salam.*
3. Para ulama dari Khurasan menghikayatkan bahwa hutang yang menyebabkan seseorang tidak wajib mengeluarkan zakat adalah hutang yang sifatnya amwal batinah (harta yang tidak bisa tumbuh dan berkembang), seperti hutang emas, perak dan harta perniagaan. Adapun yang hutang yang bersifat *amwal zhahirah* (harta yang bisa tumbuh dan berkembang) seperti tanaman sayur, buah-buahan, hewan ternak, barang tambang: hutang yang demikian tidak menyebabkan gugurnya kewajiban mengeluarkan zakat.

Perbedaannya adalah: harta yang bersifat zhahir dapat berkembang dengan sendirinya. Yang berpendapat seperti ini diantaranya adalah Imam Malik.

Para ulama madzhab kami berpendapat: hutangnya bersifat mutlak: baik hutang yang sudah jatuh tempo atau belum jatuh tempo.

Baik hutangnya dari jenis yang sama atau jenis yang berbeda dengan harta yang dimiliki. Ini merupakan pendapat yang dianut dalam madzhab Syafi'i. Jumhur juga menguatkan pendapat ini. Ulama dari kalangan Khurasan berpendapat bahwa ada dua (pendapat): Jika hutang tersebut sejenis dengan harta yang dimiliki. Jika berbeda, maka wajib zakat secara qath'i.

Kesimpulannya: Pendapat yang dianut dalam madzhab Syafi'i: Orang yang memiliki hutang, tetap wajib mengeluarkan zakat atas orang yang memiliki hutang: baik hartanya bersifat zhahir atau batin, baik hartanya sejenis dengan hutang atau bebeda. Para ulama madzhab kami berpendapat bahwa: tidak ada perbedan baik hutang tersebut bersifat hutang adamy atau hutang haq Allah ﷻ, seperti zakat yang telah dijelaskan, kifarat, nadzar dan yang lainnya.

Adapun permasalahan mahjur yang disebutkan oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab*, para ulama madzhab Syafi'i berpendapat: Jika kita menggunakan kaidah bahwa hutang menjadi penyebab gugurnya kewajiban mengeluarkan zakat: kemudian seseorang dililit hutang dan statusnya oleh hakim ditetpkan sebagai mahjur (orang yang oleh pengadilan ditetapkan tidak boleh menggunakan hartanya): Dalam masalah ini ada 3 kondisi:

1. Orang tersebut ditetapkan sebagai mahjur dan hartanya dibagi-bagikan kepada orang yang memiliki piutang. Jika kondisinya demikian, berarti orang tersebut tidak lagi memiliki harta dan otomatis ia tidak terkena kewajiban mengaluarkan zakat. Cara yang kedua: Setiap orang yang memiliki piutang ditentukan bagiannya dan dapat mengambil harta si penghutang. Kemudian harta tersebut belum diambil hingga berlalu masa satu haul. Dalam masalah ini pendapat yang dianut dalam madzhab (Syfai'I) Orang yang mahjur tersebut tidak wajib megeluarkan

zakat. Pendapat seperti ini juga yang dikuatkan oleh jumhur ulama, sebab kepemilikan mahjur atas harta tersebut bersifat lemah. Syaikh Abu Muhammad al-Juwaini dan ulama yang lain dari Khurasan menghikayatkan adanya *wajh* (pendapat ulama madzhab) lain:kewajiban mengeluarkan zakatnya berpatokan pada perbedaan perbedaan pendapat dalam masalah harta yang dighasab. Sebab kondisi orang tersebut terhalang hingga tidak dapat menggunakan hartanya. Imam Qaffal dalam hal ini berpendapat bahwa ia wajib mengeluarkan zakatnya sebagaimana perbedaan pendapat dalam harta temuan pada tahun kedua. Sebab mereka (para pemilik piutang) memiliki hak untuk menggugurkan kepemilikan pihak penghutang atas harta sebagaimana orang yang menemukan barang temuan memiliki hak pada tahun kedua, hal ini berbeda dengan permasalahan harta yang di ghasab. Pendapat yang *shahih* adalah yang dianut oleh jumhur ulama. Perbedaannya: kewenangan orang yang punya piutang atas harta yang dimiliki oleh penghutang lebih kuat dibandingkan kewenangan yang dimiliki oleh orang yang menemukan barang yang hilang. Sebab mereka (pemilik piutang) memiliki hak yang harus ditunaikan oleh si pemilik harta yang berhutang. Di sisi lain, kewenangan pemilik piutang ditetapkan berdasarkan keputusan hakim dalam pengadilan. Dasar penetapan kepemilikan si pemilik piutang adalah adanya tanggung jawab untuk membayar hutang yang dibebankan kepada pemilik harta. Kondisi yang demikian menjadikan sifat kepemilikannya atas harta lebih kuat. Dasar lain adalah: jika mereka telah melakukan serah terima kepemilikan atas harta yang semula milik penghutang, maka orang yang berhutang tidak punya hak untuk meminta kembali hartanya yang telah ditetapkan menjadi milik pemberi piutang, sementara dalam

masalah barang temuan, pemilik asli dapat meminta kembali harta yang dimiliki oleh sipenemu sebagaimana diurai dalam 2 *wajh* (pendapat ulama madzhab) yang ada dalam masalah tersebut.

2. Harta milik *mahjur* (orang yang tidak memilki kapabilitas) tidak dibagikan dan tidak ditentukan untuk mamsing-masing pemilik piutang, kemudian ketika terlewati masa haul, orang tersebut statusnya, masih mahjur. Inilah gambaran yang dimaksud oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab* dalam penjelasannya di at *alaihi salam*. Mengenai kewajiban zakat: ada tiga thuruq (pendapat madazhab) dan ini disebutkan oleh pengarang tersebut lengkap dengan dalilnya.
   a. Yang *ashah* adalah: sama dengan perbedaan pendapat yang terjadi dalam masalah harta yang dighasab.
   b. Dipastikan bahwa orang tersebut wajib mengeluarkan zakat.
   c. Dipastikan wajib mengeluarkan zakat jika hartanya berupa hewan ternak. Jika bukan hewan ternak: terjadi perbedaan pendapat seperti dalam masalah harta yang dighasab. *Wallahu a'lam.*

Jika telah ditetapkan demikian, Imam Syafi'i dalam kitabnya al'mukhtashar" berkata: Jika seseorang ditetapkan oleh pengadilan memiliki hutang dan semua harta yang dimiliki oleh orang tersebut digunakan untuk melunasi hutangnya, namun sampai terlewatinya masa satu haul harta penggantian tersebut belum diserah terimakan kepada pemilik piutang, maka orang yang berhutang tidak wajib mengeluarkan zakat atas hartanya yang digunakan untuk pelunasan hutang. Sebab harta tersebut sudah menjadi milik si pemberi hutang sebelum terlewatinya masa haul.

Diantara para ulama madzhab Syafi'i ada yang menjadikan ketentuan ini berlaku untuk kondisi yang pertama (dari tiga kondisi yang telah dijelaskan) dan ada juga yang menjadikan pernyataan Imam Syafi'i ke dalam kondisi yang kedua.

Mengenai kondisi yang kedua, Imam Syafi'i mengatakan: Orang yang memiliki piutang dapat kapan saja mengambil harta yang telah dtetapkan hakim menjadi miliknya.

Al Kurkhi membantah pendapat Imam Syafi'i dan mengatakan: Imam Syafi'i telah membolehkan merampas harta milik orang tersebut." Kritikan ini dijawab oleh para ulama madzhab Syafi'i: Imam Kurkhi memiliki pamahaman yang salah dalam hal ini. Jika seorang hakim telah memutuskan kepemilikan seseorang atas harta tertentu, maka orang tersebut boleh mengambil harta tersebut kapan saja berdasarkan hak Allah ﷻ. *Wallahu a'lam.*

Masalah:

Pengarang kitab *Al Hawi* dan ulama yang lain dari kalangan ulama madzhab Syafi'i berpendapat: Jika seseorang mengakui - sebelum adanya pentetapan pengadilan tentang statusnya yang mahjur - bahwa dirinya punya kewajiban zakat dan pengakuannya tersebut dibenarkan oleh para pemilik piutang, maka ia wajib mengeluarkan zakat. Jika pemilik piutang tidak percaya, maka yang dijadikan pegangan adalah pernyataan pemilik harta disertai dengan sumpah.

Dalam kondisi yang demikian, manakah yang harus didahulukan, atau keduanya memliki kedudukan yang seimbang.? Dalam masalah ini ada tiga pendapat yang masyhur - dalam masalah berkumpulnya hutang' kepada Allah dan hutang kepada adami (manusia).

Jika pengakuan adanya kewajiban zakat tersebut dilakukan setelah orang tersebut ditetapkan statusnya oleh pengadilan sebagai mahjur, dalam masalah ini ada dua *qaul* yang masyhur sebagaimana dalam kasus *mahjur alaih*, jika ia mengaku berhutang setelah ditetapkan statusnya sebagai *mahjur alaih*.

Masalah: Jika kita berpegang kepada kaidah bahwa hutang menyebabkan gugurnya kewajiban mengeluarkan zakat atas harta yang dimiliki, dan sebelum ini kita katakan bahwa hutang kepada Allah ﷻ memiliki posisi yang sama dengan hutang kepada manusia: Berdasarkan kaidah tersebut para ulama madzhab Syafi'i berkata: Jika seseorang memiliki harta berbentuk dirham, hewan ternak atau selain keduanya dan sudah terkena nisab zakat, kemudian ia bernadzar untuk bersedekah dengan sebagian harta tersebut, kemudian setelah terlewatinya masa satu haul sedekah nadzar tersebut belum ditunaikan: Dalam masalah ini ada dua pendapat:

1. Yang *ashah* diantara keduanya adalah orang tersebut tidak wajib mengeluarkan zakat, sebab nadzar berhubungan zat harta yang dimiliki.
2. Terjadi perbedaan pendapat sebagaimana perbedaan pendapat dalam masalah hutang.

Jika seseorang berkata saya jadikan harta ini sebagai sedekah atau kambing-kambing ini untuk kurban atau saya mewajibkan diri saya untuk berkurban dengan kambing ini: Kami katakan bahwa redaksi yang demikian menjadikan orang tersebut wajib melaksanakan ibadah kurban. Dalam pandangan madzhab, orang tersebut tidak wajib mengeluarkan zakat.

Imam Haramain dan sebagian ulama dalam masalah ini menyatakan adanya perbedaan pendapat. Imam Haramain berkata: Pendapat yang zhahir adalah: ia tidak wajib mengeluarkan zakat, sebab harta yang telah dijadikan sebagai sedekah pada hakikatnya tidak lagi menjadi miliknya. Hal ini berbeda dengan gambaran sebelum ini (bernadzar bersedekah dengan harta yang ia miliki). Dalam kasus ini, ia belum bersedekah, hanya mewajibkan dirinya bersedekah (nadzar).

Jika seseorang nadzar menyedekahkan 40 ekor kambing yang dimilikinya atau nadzar menyedekahkan 200 dirham, dan dalam nadzar tersebut tidak disebutkan: dirham yang dimiliknya atau kambing yang dimilikinya: dengan demikian ia punya hutang nadzar. Jika kita berpegang kepada kaidah bahwa hutang adami tidak menyebabkan gugurnya kewajiban zakat (punya hutang tapi tetap wajib bayar zakat), dalam masalah ini lebih utama untuk dinyatakan bahwa ia wajib mengeluarkan zakat.

Jika berpegang pada pendapat yang menyatakan bahwa hutang menyebabkan gugurnya kewajiban zakat, dalam masalah ini ada dua *qaul* (pendapat): Pendapat yang *ashah* menurut Imam Haramain, tidak menjadi sebab gugurnya kewajiban zakat. Sebab hutang tersebut tidak wajib ditunaikan dengan segera dan tidak jatuh tempo. Di sisi lain, nadzar adalah sebuah tindakan yangmenyerupai pemberian yang bersifat sunnah dan orang yang bernadzar dapat memilih waktu untuk melaksanakan nadzarnya. Dengan demikian, kewajiban nadzar tersebut bersifat lemah.

Jika seorang terkena kewajiban melaksanakan ibadah haji, kemudian harta yang akan digunakan untuk biaya haji telah melalui masa satu haul dan terkena nisab zakat: apakah harta yang demikian terkena kewajiban zakat? Imam Haramain dan Imam Ghazali dalam

masalah ini mengatakan: ada perbedaan pendapat sebagaimana terjadi dalam masalah nadzar sebelumnya. *Wallahu a'lam.*

Masalah: Jika kita berpedoman kepada kaidah bahwa hutang menjadi sebab gugurnya kewajiban zakat, *illat*nya (alasannya) ada dua pendapat ulama madzhab syafi'i:

1. Yang *ashah* dan *asyhar* diantara keduanya dan ini dikuatkan oleh banyak ulama atau kebanyakan ulama adalah:Lemahnya kepemilikan orang yang punya hutang atas harta yang ia miliki, karena adanya hak menguasai harta tersebut yang dimiliki oleh orang yang memberikan pinjaman.
2. Orang yang menerima pembayaran hutang wajib mengeluarkan zakat. Jika kita menganggap bahwa orang yang berhutang juga wajib mengeluarkan zakat, berarti harta yang sama terkena dua kali kewajiban pengeluaran zakat

Berdasarkan dua *illat* ini, para ulama madzhab Syafi'i dari wilayah Khurasan memberikan uraian beberapa masalah.

1. Jika orang yang memberi pinjaman termasuk orang tidak wajib mengeluarkan zakat, misalkan orang tersebut beragama non islam atau ia termasuk budak *mukatab*: berdasarkan *wajh* (pendapat ulama madzhab) *illat* yang pertama: orang yang berhutang tidak wajib mengeluarkan zakat, namun berdasarkan *illat* yang kedua, orang yang berhutang wajib mengeluarkan zakat. Sebab *illat* keduanya telah hilang (yaitu adanya dua kewajiban mengeluarkan zakat atas harta yang sama – *penerj*).
2. Jika di tanah yang dimiliki oleh seseorang tumbuh pohon gandum dan telah mencapai nisab, namun ia juga memiliki kewajiban memenuhi pesanan gandum dalam jumlah yang

sama, atau jika hutangnya adalah hutang hewan: misalkan seseorang punya 40 ekor kambing dan ia juga punya kewajiban memenuhi pesanan 40 ekor kambing: berdasarkan *illat* pertama: orang tersebut tidak wajib mengeluarkan zakat (sebab kepemilikannya bersifat lemah - *penerj*), namun berdasarkan *illat* kedua ia wajib mengeluarkan zakat.

3. Jika seseorang memiliki harta yang jumlahnya sudah mencapai nisab dan ia punya hutang yang jumlahnya tidak mencapai nisab: berdasarkan *illat* yang pertama, ia tidak wajib mengeluarkan zakat atas harta yang dimilikinya, namun berdasarkan *illat* kedua ia wajib mengeluarkan zakat.

Imam Rafi'i berkata: Demikian mereka memutlakannya. Yang dimaksud oleh mereka adalah: jika orang tersebut tidak memiliki hutang lain atau harta lain. Jika ia memiliki hutang lain hingga hutang tersebut mencapai nisab atau memiliki harta lain hingga harta yang ia miliki mencapai nisab, maka wajib baginya mengeluarkan zakat. Demikian sekelompok para ulama madzhab Syafi'i memberikan gambaran tentang masalah ini. Pendapat inilah yang dianut dalam madzhab dan dikuatkan oleh para ulama madzhab Syafi'i. Demikian pula kebanyakan mereka yang berpedoman pada *illat* pertama. Jika seseorang memiliki harta yang tidak dapat terkena kewajiban mengeluarkan zakat seperti bangunan dan lainnya, maka ia wajib mengeluarkan zakat atas harta yang terkena zakat berdasarkan pendapat ini juga. Pendapat inilah yang dianut dalam madzhab dan dikuatkan oleh kebanyakan ulama madzhab. Dalam *wajh* (pendapat ulama madzhab) lain disebutkan tidak wajib zakat berdasarkan kaidah *illat* yang kedua. Hal yang demikian dihikayatkan oleh Imam haramain dan ulama yang lain.

Jika harta yang memiliki potensi terkena zakat jumlahnya melebihi hutang, permasalahannya dilihat: Jika sisa harta - setelah

dikurangi hutang – mencapai nisab, maka ia wajib mengeluarkan zakat. Sisanya ada dua *qaul* (pendapat): Jika jumahnya belum mencapai nisab, tidak wajib zakat berdasarkan *qaul* ini: baik dalam kadar hutang atau sisanya.

Masalah: Jika seseorang memiliki 40 ekor kambing, kemudian salah satu dari kambing tersebut disewakan kepada orang yang merawatnya. Jika kondisinya tercampur dengan 40 ekor, maka wajib dikeluarkan zakatnya. 1/40 dari seekor kambing wajib dikeluarkan oleh orang yang merawat dan sisa kewajiban yang lain untuk mencapai angka 1 ekor kambing dibebankan kepada pemilik kambing.

Jika hewan yang disewakan tersebut kondisinya terpisah dari 39 ekor temannya, maka tidak ada kewajiban zakat atas keduanya (baik si pemilik atau si penyewa) jika penyewaannya bersifat *fi dzimmah* (dalam tanggungan). Jika si pemilik memiliki harta yang lain, maka ia wajib mengeluarkan zakat atas kambing yang 40 ekor. Jika tidak, maka ada dua *qaul* (pendapat Syafi'i): sesuai dengan kaidah apakah hutang menjadi sebab gugurnya kewajiban mengeluarkan zakat.

Masalah: Barangsiapa yang memiliki dua jenis harta yang jumlah keduanya masing-masing telah mencapai nisab: misalkan memiliki sapi yang jumlahnya mencapai nisab dan kambing yang jumlahnya mencapai nisab, kemudian orang tersebut berhutang: Jika hutangnya bukan dari jenis harta (hewan) yang ia miliki: menurut Imam Baghawi: hutang tersebut disebar ke kedua jenis hewan yang dimiliki: jika setelah itu ternyata kedua jenis harta yang dimiliki masing-masing tidak mencapai nisab maka kedua jenis harta tersebut tidak terkena

kewajiban zakat: berdasarkan kaidah bahwa hutang menjadi sebab gugurnya kewajiban mengeluarkan zakat.

Abul Qasim Al Kurkhi dan Ibnu As-Shabagh berkata: Dalam hal ini, hak orang miskin selayaknya lebih diutamakan. Misalkan ia memiliki harta dari jenis lain yang tidak terkena kewajiban zakat. Dalam kondisi yang demikian, harta tersebut digunakan untuk membayar hutang agar kedua jenis hewan tersebut masih tetap mencapai nisab dan dapat diberikan kepada orang miskin sebagai zakat. Dihikayatkan bahwa Ibnu Suraij juga berpendapat seperti ini. Dan ini merupakan pendapat yang *ashah*.

Jika hutangnya sejenis dengan salah satu harta yang terkena zakat: jika kita berpedoman pada kaidah bahwa hutang menyebabkan gugurnya kewajiban zakat atas harta lain yang tidak sejenis: maka hukumnya sama dengan hutang tersebut tidak sejenis dengan salah satu dari dua jenis harta yang berpotensi terkena zakat. Jika kita berpedoman pada kaidah bahwa hutang tidak berpengaruh pada harta yang tidak sejenis dengan hutang tersebut, berarti hutang tersebut hanya berpengaruh terhadap harta yang sejenis dengannya.

Masalah: Harta yang tidak ada di tangan pemiliknya (misalkan ada di daerah yang jauh) dan tidak dapat digunakan dikarenakan terputusnya jalan menuju ke tempat dimana harta tersebut berada, atau tidak ada lagi kabar mengenai nasib harta tersebut, kondisi harta yang demikian status hukumnya sama dengan harta yang di ghasab. Harta tersebut tidak wajib dikeluarkan zakatnya hingga kembali ke tangan pemiliknya. Hal ini disepakati oleh para ulama. Jika harta tersebut dapat dicapai, maka wajib dikeluarkan zakatnya sesegera mungkin dan dibagikan didaerah harta tersebut berada. Jika zakatnya dikeluarkan di daerah lain, ada perbedaan pendapat sesuai dengan perbedaan

pendapat dalam masalah hukum memindahkan zakat yang disebutkan dalam masalah pambagian zakat.

Masalah: Jika seseorang menjual barang yang berpotensi terkena zakat sebelum sempurna haulnya dengan penjualan yang bersifat khiyar (si pembeli diberikan keleluasan untuk meneruskan pembelian tersebut atau tidak jadi membeli): kemudian barang tersebut melampaui batas haul pada saat proses jual beli tersebut masih dalam khiyar, Permasalahan ini dilihat berdasarkan kaidah: Pada saat berada dalam masa khiyar, milik siapakah barang tersebut? Jika kita berpedoman bahwa harta tersebut selama masa khiyar milik si penjual, maka ia wajib mengeluarkan zakatnya. Jika kita beranggapan bahwa harta tersebut milik si pembeli, maka di penjual tidak wajib mengeluarkan zakat. Dan penghitungan haul bagi si pembeli dimulai dari waktu terjadinya proses pembelian.

Jika kita berpedoman bahwa harta tersebut bersifat mauquf (kepemilikannya belum bisa ditentukan), jika jual belinya diteruskan, berarti harta tersebut milik si pembeli dan jika jual belinya tidak diteruskan, berarti harta tersebut milik si penjual. Hukum mengenai 2 masalah tersebut telah dijelaskan. Demikian penjelasan yang diberikan oleh para ulama madzhab Syafi'i dan mereka tidak memperluas permasalahan ini.

Imam Haramain berkata: Kecuali pengarang kitab *Taqrib* dimana ia berkata: Yang terkena kewajiban zakat adalah si pembeli berdasarkan dua *qaul* dalam masalah harta yang dighasab, bahkan lebih utama, sebab ketidak tetapannya hak kepemilikan. Ini berlaku jika khiyarnya berlaku untuk dua pihak. Jika sifat khiyar hanya untuk si pembeli dan kita berpedoman pada kaidah bahwa barang tersebut adalah miliknya, maka zakat dibebankan kepada pemilik harta tanpa ada

perbedaaan pendapat lagi, sebab kepemilikannya atas harta tersebut bersifat sempurna. Berdasarkan kaidah ini berlaku juga qiyas terhadap si penjual, jika kita berpendapat bahwa harta tersebut adalah miliknya dan ketentuan khiyar hanya untuk si pembeli. Imam Al Bandiniji menghikayatkan bahwa cara yang ditempuh oleh pengarang kitab *At-Taqrib* digunakan juga oleh sebagian ulama madzahab Syafi'i.

Para ulama madzhab kami berkata: Jika zakat dibebankan kepada si penjual, kemudian ia mengeluarkan zakatnya dari tempat lain, maka jual beli barang tersebut menjadi permanen dan si pembeli tidak memiliki hak khiyar. Jika zakat tersebut dikeluarkan dari zat barang yang diperjual belikan, maka jual beli menjadi batal terhadap barang yang telah dikeluarkan sebagai zakat. Mengenai sisa barang setelah dikeluarkan zakatnya, terjadi khilaf dalam masalah *tafriq shafqah*. Jika kita tidak menganggap batal, maka si pembeli memiliki hak untuk membatalkan transaksi. *Wallahu a'lam.*

Masalah: Jika orang yang berhak mendapatkan ghanimah (harta hasil rampasan perang terhadap orang-orang kafir setelah berhasil ditaklukan) telah membereskan barang-barang hasil ghanimah, maka hendaknya imam segera melakukan pembagian harta tersebut. Makruh hukumnya jika pembagian ghanimah tersebut ditunda tanpa alasan yang kuat. Asy-Syirazi telah menjelaskan masalah ini dalam bab pembagian harta rampasan perang.

Para ulama madzhab kami berkata: Jika telah dibagikan, maka orang-orang yang mendapatkan harta yang berpotensi terkena kewajiban zakat dan telah mencapai nisab, atau mencapai nisab jika digabungkan dengan harta lain yang dimilikinya, penghitungan haulnya di mulai dari saat ia menerima pembagian ghanimah tersebut.

Jika pembagian harta ghanimah tersebut ditunda: karena ada sebab atau tanpa sebab hingga melewati masa satu haul: apakah harta tersebut wajib dikeluarkan zakatnya? Permasalahannya dilihat: jika calon pemilik tidak berkeinginan untuk memiliki, maka ia tidak wajib mengeluarkan zakat. Sebab barang tersebut bukan miliknya. Kepemilikannya atas harta tersebut menjadi sangat lemah dan menjadi hilang jika ia tidak mau mengambilnya.

Dalam membagikan gahnimah tersebut, imam (pemimpin) memiliki hak untuk mengkhususkan pembagian benda tersebut kepada orang yang ia kehendaki: jika barang-barang yang dibagikan tersebut adalah barang yang sama. Dan tidak boleh melakukan hal yang demikian atas barang yang lain kecuali atas keridhaan pihak-pihak yang berhak menerima.

Jika orang tersebut memilih untuk memiliki, kemudian setelah melewati masa satu haul: permasalahannya di lihat: Jika ghanimah tersebut terdiri dari beberapa bagian, maka ia tidak wajib mengeluarkan zakat: baik semua ashnaf tersebut termasuk harta benda yang berpotensi terkena zakat atau hanya sebagian harta saja yang berpotensi terkena kewajiban zakat. Sebab setiap orang yang berhak menerima ghanimah tersebut tidak tahu: harta jenis apa yang menjadi bagiannya dan berapa besar bagiannya. Jika harta yang akan dibagikan sebagai ghanimah hanya satu jenis harta yang berpotensi terkena kewajiban zakat dan setiap orang menerima bagian yang jumlahnya mencapai nisab zakat, maka setiap orang yang menerima ghanimah tersebut wajib mengeluarkan zakat.

Jika bagian semua orang yang menerima ghanimah tersebut dikumpulkan dan mencapai nisab, namun jika dipecah, masing-masing orang mendapatkan bagian yang tidak mencapai nisab dan harta yang dibagikan berupa hewan: maka wajib dikeluarkan zakat berdasarkan

majmuah (jumlah global). Demikian juga jika harta yang dibagikan bukan hewan, namun dari jenis yang berpotensi terkena zakat.

Jika bagian-bagian mereka yang disatukan tidak mencapai nisab dan bisa mencapai nisab jika digabung dengan bagian *khumus*, maka tidak ada kewajiban mengeluarkan zakat. Sebab percampuran dengan harta *khumus* tidak berpengaruh, karena harta *khumus* tidak terkena zakat, disebabkan kepemilikannya yang bersifat umum. Status harta *khumus* sama dengan harta baitul mal, masjid dan ribath (pos penjagaan perbatasan Negara muslim). Inilah hukum dalam masalah ghanimah sebagaimana dijelaskan oleh jumhur dari ulama Iraq dan Khurasan.

Pendapat ini pula yang dianut dalam madzhab (madzhab Syafi'i). Namun ada juga *wajh* (satu pendapat) yang dikuatkan oleh Imam Baghawi bahwa tidak ada kewajiban mengeluarkan zakat sebelum *khumus* dipisahkan. Dan ada juga *wajh* (pendapat) lain bahwa wajib dikeluarkan zakatnya ketika tidak ada keinginan untuk memiliki, namun kedua pendapat ini dianggap *syadz* dan ditolak.

Imam haramain dan Imam Ghazali berkata: Jika kita berpedoman pada kaidah bahwa harta ghanimah belum dimiliki sebelum dibagikan, maka ia tidak wajib mengeluarkan zakat. Jika kita berpatokan pada kaidah bahwa harta ghanimah sudah menjadi hak milik sebelum dibagikan, dalam masalah ini ada tiga pendapat:

1. Tidak wajib zakat, disebabkan lemahnya sifat kepemilikan atas harta.
2. Wajib mengeluarkan zakat sebab adanya kepemilikan.
3. Jika didalamnya ada harta yang tidak berpotensi terkena zakat, berarti tidak wajib mengeluarkan zakat. Jika semua harta ghanimah adalah harta yang berpotensi terkena akat, berarti ia wajib mengeluarkan zakat.

Pendapat yang dianut dalam madzhab adalah pendapat yang telah kami sebutkan dari jumhur ulama. *Wallahu a'lam.*

5. Asy-Syirazi berkata, "Onta, sapi dan kambing tidak terkena zakat kecuali cara makan hewan ternak tersebut digembalakan. Hal ini berdasarkan sebuah riwayat bahwa Abu Bakar ﷺ telah mengirim surat tentang kewjaiban mengeluarkan zakat. Dalam suratnya, beliau berkata, "Kambing terkena zakat jika kondisinya digembalakan. Jika telah mencapai jumlah 40 ekor, maka wajib dikeluarkan zakatnya." Bahz bin hakim meriwayatkan dari ayahnya, dari kakeknya bahwa Nabi ﷺ bersabda, "Atas onta yang digembalakan, disetiap 40 ekor zakatnya adalah seekor *bintu labun.*"

Sementara hewan yang dipekerjakan dan hewan yang diberi makan dikandang tidak dimaksudkan untuk dikembang biakkan. Oleh karena itu tidak terkena zakat, seperti baju dan perlengkapan rumah tangga.

Jika hewan tersebut sebelumnya diberi makan dengan cara digembalakan, kemudian setelah itu diberi makan di kandang, masalahnya dilihat dulu: Jika kadar pemberian makan dikandang tidak berpengaruh: artinya tanpa di kasih makan dikandang juga hewan masih bisa hidup, maka tetap wajib zakat. Jika kadar makanan yang diberikan di kandang berpengaruh atas kelangsungan hidupnya, maka hewan tersebut tidak terkena kewajiban zakat. Sebab pembesaran dan petumbuhannya bukan berdasarkan pemberian makan di padang rumput.

Jika seseorang memiliki hewan ternak yang jumlahnya sudah mencapai nisab, kemudian hewan tersebut dighasab oleh orang lain dan diberi makan di kandang: dalam masalah ini ada dua *thariqah* (jalur periiwayatan):

1. Kondisinya disamakan dengan hewan yang dighasab yang makanannya tidak diberikan di kandang. Dengan cara pandang seperti itu, ada dua *qaul* dalam masalah ini: Sebab perbuatan orang yang menggashab tidak berpegaruh terhadap status barang yang dighasabnya. Kondisinya sama: jika ia memiliki emas, kemudian dighasab dan oleh orang yang ghasab digunakan sebagai perhiasan. Kondisi yang demikian tidak menyebabkan gugurnya kewajiban pemilik dalam mengeluarkan zakat atas emas tersebut.
2. Pendapat yang kedua kewajiban zakatnya gugur dan ini hanya satu pendapat saja. Dan inilah pendapat yang *shahih*. Sebab syarat zakatnya, yaitu digembalakan tidak terpenuhi secara sempurna dalam satu haul. Sebagaimana orang yang mengghasab memotong salah seekor hewan tersebut. Hal ini berbeda dengan masalah perbuatan orang yang ghasab yang menyepuh perhiasan. Perbuatan tersebut hukumnya haram dan perubahannya tidak diakui dalam hukum, sementara pemberian makan dikandang hukumnya tidak haram, maka hukumnya seperti hewan tersebut diberi makan oleh pemilik aslinya.

Jika seseorang memiliki hewan ternak yang diberi makan di kandang dan jumlahnya sudah mencapai nisab,

kemudian di ghasab oleh orang lain dan diberi makan dengan cara digembalakan di padang rumput: dalam masalah ini ada dua *thariqah* (pendapat):

1. Kondisinya disamakan dengan hewan ternak yang digembalakan dan di ghasab. Di sini ada dua *qaul*: sebab haulnya telah sempurna dan yang hilang adalah keinginan si pemilik sementara keinginan si pemilik dalam masalah ini tidak diperhitungkan dengan dasar: jika seseorang punya makanan pokok, kemudian makanan pokok tersebut dighasab dan ditanam oleh orang yang ghasab: dalam kondisi yang demikian tanaman tersebut terkena zakat sebanyak sepersepuluh, meski di pemilik makanan tidak berkeinginan menanam.
2. Yang kedua adalah: Tidak terkena zakat dan ini hanya satu *qaul* (pendapat) saja. Sebab si pemilik tidak berkeinginan menggembalakannya di padang rumput. Dengan demikian hewan tersebut tidak terkena kewajiban zakat, seperti jika hewan tersebut merumput sendiri. Kasusnya berbeda dengan masalah makanan yang ditanam. Dalam masalah tersebut keinginan si pemilik tidak berpengaruh. Oleh karena itu, jika suatu saat makanan yang disimpan ternyata tumbuh sendiri, maka tetap terkena kewajiban zakat sebesar sepersepuluh. Dalam masalah hewan ternak, niat dan keinginan si pemilik berpengaruh terhadap kewajiban zakat. Oleh karena itu, jika hewan yang diberi makan dikandang keluar sendiri dan merumput, maka pemiliknya tidak terkena kewajiban mengeluarkan zakat.

Penjelasan: Hadits Abu Bakar ﷺ diriwayatkan oleh Al Bukhari. Hadits ini redaksinya sangat panjang dan mencakup permasalahan zakat hewan ternak. Redaksi dalam riwayat Imam Bukhari adalah, "*Zakat kambing, jika jumlahnya 40 hingga 120 ekor, zakat yang harus dikeluarkan adalah 1 ekor kambing.*"

Dalam riwayat Abu Daud redaksinya, "*Hewan ternak kambing yang digembalakan: jika mencapai jumlah 40 ekor, kewajibannya adalah 1 ekor kambing.*"

Asy-Syirazi menempatkan hadits diatas dalam beberapa tempat sesuai dengan permasalahan yang sedang dibahasnya. Imam Bukhari juga melakukan hal yang sama dalam kitab shahihnya. Telah dijelaskan dalam mukaddimah syarah bahwa perilaku yang demikian dalam pandangan madzhab hukumnya boleh. Adanya kalimat Sa-imah (digemblakan) yang merupakan batasan (syarat) menjadi dalil dalam madzhab kami.

Kata *as-sa`imah* mengandung arti hewan ternak tersebut digembalakan di padang rumput dan tidak diberi makan di kandang. Jika ada kalimat Wa asamatha mengandung arti ia mengeluarkan hewan tersebut ke padang rumput. Kata *as-sa`imah* digunakan untuk satu ekor hewan dan jika ingin memberikan sifat bagi hewan yang jumlahnya banyak digunakan kata: *As-Syiyaah.*

Hadits bahaz bin Hakim telah dijelaskan di akhir bab sebelum ini. Disebutkannya hadits Bahz bin hakam setelah hadits Abu Bakar dimaksudkan oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab* sebagai bukti bahwa penjelasan tentang zakat onta juga ada di dalam hadits. Sebab dalam hadits yang pertama tidak disebutkan mengenai zakat onta yang digembalakan. Kemudian masalah sapi diikutkan ke masalah kambing dan onta, sebab tidak ada perbedaan. ***Wallahu a'lam***

Hukum-Hukum: Pernyataan pengarang kitab *Al Muhadzdzab* mengandung beberapa permasalahan hukum:

Pertama: Dalam pandangan madzhab kami (madzhab Syafi'i) hewan ternak tidak terkena zakat kecuali jika hewan tersebut diberi makan dengan cara digembalakan di padang rumput umum. Jika hewan tersebut lebih banyak atau kebanyakannya diberi makan siang dan malam di dalam kandang, maka pemiliknya tidak wajib mengeluarkan zakat. Hal ini sudah menjadi kesepakatan ulama.

Jika hanya sesekali diberi makan di dalam kandang dan pemberian makan tersebut tidak berpengaruh terhadap pertumbuhan hewan ternak, maka dalam masalah ini ada 5; 4 pendapat yang pertama dihikayatkan oleh Imam Haramain dan yang lainnya.

a. Pendapat yang *ashah* diantara semua pendapat tersebut adalah: dan pendapat ini dikuatkan oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab*, Imam Ass-Shaidaklaani serta kebanyakan dari para ulama madzhab Syafi'i: Jika diberi makan didalam kandang dalam kadar yang ia dapat hidup tanpa makanan tersebut, dalam kondisi yang demikian, hewan tersebut terkena zakat. Mereka berpendapat: seekor hewan ternak dapat bertahan hidup tanpa makan selama dua hari dan tidak akan kuat jika tidak diberi makan hingga tiga hari. Demikian kaidah kelangsungan kehidupan hewan ternak yang dianut oleh pengarang kitab *Asy-Syamil* dan ulama yang sependapat dengannnya. Imam haramain dalam masalah ini berpendapat: berdasarkan pendapat ini besar keumungkinan jika tidak diberi makan pada hari ke tiga, hewan tersebut akan binasa.
b. Jika hewan ternak tersebut diberi makan dengan kadar dapat dianggap sebagai beban biaya untuk pertumbuhan hewan, maka si pemilik tidak wajib mengeluarkan zakat. Jika hanya

sedikit, maka ia wajib mengeluarkan zakat. Ada yang berpendapat bahwa *wajh* (pendapat ini)dianut kembali oleh Abu Ishaq al-maruzi setelah sebelumnya ia berpendapat yang menjadi patokan adalah kebanyakan cara yang digunakan: apakah lebih banyak diberi makan dikandang atau digembalakan – *penerj*). Imam Rafi'I mengartikan kata rifqu dengan arti badannya,keturunan dan sifat-sifatnya.

c. Pemberian makan didalam kadang tidak berpengaruh terhadap kewajiban zakat kecuali jika hewan tersebut diberi makan di kandang selama setengah tahun. Pendapat ini dihikayatkan dari Abu ali Ibnu abu hurairah sebagai takhrij dari dua *qaul* dalam masalah tanaman yang diguyur hujan. Penentuan siraman air terhadap tanaman berpatokan dengan cara terbanyak: pendapat ini merupakan madzhab Ahmad bin Hanbal. Imam haramain berkata: berdasarkan kaidah ini jika cara yang demikian porsinya sama, berarti taraddud. Pendapat yang zhahir adalah tidak terkena kewajiban zakat. Pendapat yang masyhur berdasarkan *wajh* ini adalah: pemiliknya dipastikan tidak terkena zakat, jika cara yang digunakan porsinya sama.

d. Setiap hewan yang tumbuh dari makanan yang diberikan di kandang, meskipun porsinya hanya sedikit menyebabkan gugurnya kewajiban zakat. Jika setelah itu digembalakan, maka penghitungan haulnya dimulai kembali.

e. Pendapat ini dihikayatkan oleh Imam Al Bandanijy dan pengarang kitab *As-Syamil*: dimasukkan ke dalam golongan "diberi makan di kandang" jika memang diniatkan demikian dan secara fakta memang diberi makan dengan cara demikian, meskipun hanya satu kali.

Imam Rafi'i dalam komentarnya mengatakan: pendapat ini ada baiknya tidak dianggap mencakup perilaku memberi makan dikandang tanpa tujuan menjadikannya pemeliharaan dengan cara makan dikandang. Jika pada saat memberi makan dikandang si pemilik berniat menjadikannya hewan peliharaan yang diberi makan dikandang, maka dengan diberi makan dikandang, putuslah masa penghitungan haul." Demikian pernyataan yang dikeluarkan oleh pengarang ktab *Al Uddah, Abu Al Makarim* dan yang lainnya. Artinya sekedar niat menjadikannya hewan yang diberi makan dikandang tanpa melakukannya (tapa memberimakan di kandang secara nyata) tidak berpengaruh terhadap kewajiban zakat.

Jika hewan ternak tersebut diberi makan di padang rumput yang dimiliki orang tertentu: apakah hewa tersebut dianggap sebagai hewan masyiah (digembalakan) atau ma'lufah (diberi makan di kandang)?: dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab) yang dihikayatkan oleh pengarang kitab Al Bayan. Pendapat yang *ashah* diantarnya keduanya adalah:[49]

Kedua: Hewan ternak yang digembalakan di padang rumput umum, namun digunakan juga sebagai hewan pengangkut seperti onta atau digunakan untuk mengangkut air, serta sapi yang digunakan untuk membajak: dalam masalah ini ada dua pendapat:

1. Pendapat yang *shahih* dan dikuatkan oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab* dan jumhur ulama adalah: pemiliknya tidak terkena kewajiban mengeluarkan zakat.
2. Wajib mengeluarkan zakat. Pendapat ini dihikayatkan oleh sekelompok ulama dari wilayah Khurasan. Syaikh Abu Muhammad juga menguatkan pendapat ini alam kitabnya *Mukhtashar Al Mukhtashar* statusnya tidak dianggap hewan

[49] Tidak ada kelanjutannya dalam teks naskah aslinya.

ternak yang dipekerjakan karena adanya sifat *sa`imah* (digembalakan di padang rumput umum). Dipekerjakannya hewan ternak tersebut dianggap sebagai manfaat lebih yang tidak berpengaruh terhadap kewajiban zakat. Bahkan kondisi hewan yang demikian lebih utama dikenakna kewajiban mengeluarkan zakat. Pendapat yang dianut dalam madzhab adalah pendapat yang pertama. *Wallahu a'lam.*

Ketiga: Apakah niat atau keinginan untuk digembalakan atau diberi makan dialam kandang memiliki pengaruh terhadap kewajiban mengeluarkan zakat.? Dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab) sebagaimana termaktub dalam kitab-kitab fikih dan disebutkan oleh sekelompok ulama dari wilayah Irak. Ada perbedaan pendapat mengenai yang rajih diantara keduanya sesuai dengan perbedaan dalam masalah yang terurai dari keduanya. Diantaranya:

Jika hewan ternak yang digembalakan dipadang rumput umum tersebut makan dengan sendirinya di dalam kandang dalam kadar yang berpengaruh terhadap pertumbuhannya, masalah apakah haulnya terputus atau tidak: ada dua pendapat: yang *ashah* diantara keduanya dan dikuatkan oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab* dan kebanyakan ulama adalah: terputusnya hitungan haul. Disebabkan hilangnya sifat saa-imah (makan di padang rumput.). Hal yang demikian dianggap seperti tidak terpenuhinya syarat-syarat lain dalam masalah kewajiban mengeluarkan zakat. Di sini tidak ada perbedaan antara terputusnya tersebut karena diinginkan oleh pemiliknya atau terjadi secara kebetulan.

Jika hewan ternak yang diberi makan di kandang, makan sendiri di padang rumput umum, ada dua *thariqah* (pendapat dari ulama madzhab):

1. Yang *ashah* diantara keduanya adalah ada dua *wajh*(pendapat):
    a. Tidak wajib mengeluarkan zakat.

b. Wajib mengeluarkan zakat

2. Thariqah yang kedua: dipastikan tidak wajib zakat dan pendapat ini yang dikuatkan oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab* dan ulama yang lain, disebabkan tidak adanya perbuatan si pemilik hewan.

Jika si pemilik menggembalakannya di padang rumput tanpa niat menjadikannya hewan ternak yang diberi makan di padang rumput, menurut pendapat yang *shahih* ia wajib mengeluarkan zakat berdasarkan ketentuan yang ada dalam zhahir hadits-hadits yang ada.

Jika hewan ternak yang diberi makan di padang rumput diberi makan di kandang karena ada halangan, seperti turunnya salju, dan jika kondisinya telah memungkinkan akan digembalakan lagi: Dalam masalah ini ada dua pendapat:

1. Pendapat yang *ashah* diantara keduanya adalah terputusnya haul karena hilangnya syarat.
2. Tidak terputus haulnya, seperti orang yang mencoba baju dagangannya tanpa niat mengenakannya: sikap yang demikian tidak dianggap menggugurkan kewajiban zakat.

Keempat: Jika seseorang mengghasab (menggunakan tanpa izin pemilik) hewan ternak yang digembalakan, kemudian hewan tersebut diberi makan di dalam kandang: Jika kita berpedoman pada kaidah barang yang dighasab tidak terkena zakat, dalam masalah ini juga sama, bahkan lebih utama untuk diberikan hukum demikian. Jika kita berpedoman bahwa harta yang dighasab terkena zakat: dalam masalah ini ada tiga *wajh* (pendapat):

1. Yang *shahih* menurut pengarang kitab *Al Muhadzdzab* dan jumhur ulama adalah tidak wajib dikeluarkan zakatnya, karena hilang syarat digembalakan

2. Si pemilik wajib mengeluarkan zakatnya, sebab pekerjaan orang yang mengghasab dianggap tidak pernah ada.
3. Jika diberi makan dengan makanan yang biayanya diambil dari hartanya, maka wajib dikeluarkan zakatnya. Jika tidak, berarti tidak wajib zakat.

Jika seseorang mengghashab hewan ternak yang diberi makan di kandang, kemudian hewan tersebut diberi makan di padang rumput: dalam masalah ini ada *thariqah* (pendapat)sebagaimana dihikayatkan oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab* dan para ulama madzhab Syafi'i.

1. Pendapat yang *ashah* diantara keduanya menurut para ulama madzhab Syafi'i: tidak wajib dikeluarkan zakatnya: hanya satu pendapat. Sebab pengembalaannya bukan pekerjaan pemilik. Kondisinya disamakan dengan hewan tersebut makan dengan sendirinya.
2. Ada dua *qaul* (pendapat) berdasarkan perbedaan pendapat dalam masalah harta yag dighasab. Sebagaimana seseorang mengghasab gandum, kemudian gandum tersebut ditanam. Dalam kondisi yang demikian, terkena zakat sebanyak sepersepuluh dari hasil yang tumbuh: disini tidak ada perbedaan pendapat.

Jika kita menyatakan wajibnya zakat, apakah zakat tersebut dibebankan kepada orang yang menggashab: berdasarkan kaidah bahwa itu menjadi kewajibannya disebabkan apa yang ia lakukan, atau dibebankan kepada pemilik dikarenakan manfaat pertumbuhan hewan kembali kepada pemilik. Dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat) sebagaimana dihikayatkan oleh Imam Al Baghawi dan yang lainnya.

Jika kita beranggapan kewajiban mengeluarkan zakat dibebankan kepada pemilik, dalam masalah apakah ia berhak meminta ganti kepada orang yang ghasab ada dua *thariqah*:

1. Dipastikan ia boleh meminta ganti. Pendapat ini dikuatkan oleh Imam Al Mutawalli dan yang lainnya. Sebab kewajiban zakat tersebut dikerjakan olehnya.
2. Ini merupakan pendapat yang masyhur diantara dua pendapat:
   a. Pendapat yang *ashah*: berhak meminta ganti.
   b. Tidak berhak meminta ganti.

Jika wajib dikembalikan, apakah dilakukan sebelum dikeluarkan zakatnya atau setelahnya. Dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab): Yang *ashah* diantara keduanya: setelah dikeluarkan zakatnya.

Imam Rafi'i menyatakan bahwa tidak beralasan jika pada awalnya zakat tersebut dibebankan kepada orang yang menggaṣhabnya, sebab barang tersebut bukan milik orang yang ghasab. Beliau mengatakan: yang berlaku adalah dikiyaskan kepada emas dimana kewajiban zakatnya dibebankan kepada pemilik dan orang yang menggashbab boleh meminta ganti rugi. *Wallahu a'lam.*

6. Asy-Syirazi berkata, "Tidak wajib zakat kecuali harta yang dimiliki oleh seseorang telah mencapai nisab (jumlah tertentu). Sebab penjelasan yang ada dalam hadits-hadits yang ada menyatakan demikian sebagaimana yang akan kami uraikan pada tempatnya Insya Allah. Hadits-hadits tersebut menunjukkan bahwa jika belum mencapai nisab, maka harta tersebut tidak terkena zakat. Sebab jumlah yang belum mencapai nisab tidak dianggap banyak. Oleh karena itu tidak terkena kewajiban zakat.

Jika harta yang dimiliki oleh seseorang telah mencapai nisab, kemudian satu barang tersebut rusak atau dijual sebagiannya, maka penghitungan haulnya terputus. Jika setelah itu, harta tersebut bertambah atau harta yang di jual kembali lagi, maka penghitungan hual dimuali dari awal lagi. Sebab penghitungan haul hanya dilakukan pada saat suatu harta telah mencapai nisab. Jika sebagian anak hewan lahir baru setengah badannya dan sebelum kelahiran tersebut sempurna ada satu hewan yang binasa, dalam kondisi yang demikian penghitungan haul terhenti. Sebab kondisi hewan yang belum keluar semuanya tidak dihukumi sebagai satu hewan: kondisinya sama dengan satu ekor binasa, kemudian setelah itu hewan yang lain melahirkan.

Penjelasan:

Kata *Nutija* -dengan huruf *nun* yang didhammah dan huruf *ta*` yang dikasrah– artinya adalah melahirkan. Para ulama madzhab dan ulama-ulama yang lain sepakat menyatakan bahwa hewan ternak yang dimiliki seseorang tidak terkena zakat kecuali jika telah mencapai nisab (jumlah tertentu). Imam Ibnu Al Mundzir dan yang lainnya mengutip adanya ijma ulama tentang masalah ini. Dalil lain selain ijma sebagimana disebutkan oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab*.

Jika hewan ternak yang telah mencapai nisab tersebut berkurang satu ekor dengan sebab jual beli, dihibahkan, hewan tersebut mati atau dengan sebab yang lain, maka terputuslah penghitungan haul. Jika hewan tersebut kembali lagi atau lahir seekor hewan dari yang lain sehingga jumlahnya kembali mencapai nisab, maka penghitungan haul dimulai dari awal lagi: tanpa ada perbedaan pendapat diantara ulama dalam masalah ini.

Jika hewan yang jumlahnya telah mencapai nisab melahirkan, setelah itu berkurang satu, maka penghitungan haul tidak terhenti sebagaimana dijelaskan oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab*. Jika seekor hewan ternak melahirkan satu ekor, kemudian seekor yang lain mati dalam waktu yang sama, maka haul juga tidak terhenti. Sebab masa hual berjalan dalam kondisi hewan tersebut jumlahnya tidak pernah kurang dari nisab.

Jika timbul keraguan: apakah antara pertambahan dan berkurang tersebut terjadi di masa yang bersamaan atau yang satu mendahului yang lain? Dalam kondisi yang demikian, penghitungan haul tidak terhenti, sebab pada dasarnya pemiliknya tetap dan masa haul juga tetap. Hal yang demikian ditegaskan oleh pengarang kitab Al Bayan dan yang lainnya. Meski demikian ada kemungkinan terjadi perbedaan pendapat disebabkan pertentangan dua hukum asal. Sebab pada dasarnya, seseorang terbebas dari kewajiban zakat hingga yakin ada hal-hal yang menyebabkan timbulnya kewajiban tersebut.

Jika terjadi perbedaan pendapat antara pemilik asli dengan orang yang menggashab: si pemilik mengklaim bahwa lahirnya seekor hewan setelah haul, sementara menurut orang yang ghasab lahirnya sebelum haul: atau menurut orang yang ghasab dihasilkan dari hewan yang telah mencapai nisab, sementara menurut pemilik dihasilkan dengan sebab lain: maka yang dijadikan acuan adalah perkataam pemilik, sebab pada dasarnya seseorang tidak punya kewajiban. Jika orang yang menggembalakannya menuntut si pemilik untuk bersumpah: apakah hukum bersuimpahnya wajib atau sunnah.? Dalam masalah ini terjadi perbedaan pendapat dan disebutkan oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab* masalah yang sama dalam masalah pembagian zakat dan Insya Allah akan kami jelaskan.

Para ulama madzhab Syafi'i berkata: Yang menjadi patokan dalam masalah pertambahan adalah kelahiran sempurna. Jika hewan yang lahir tersebut baru keluar setengah, kemudian terjadi haul sebelum hewan tersebut keluar semua, maka hewan tersebut belum dianggap ada saat terjadinya haul sebagaimana dijelaskan oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab*.

7. Asy-Syirazi berkata, "Hewan ternak tidak wajib dikeluarkan zakatnya hingga hewan-hewan tersebut melewati masa haul (1 tahun): berdasarkan sebuah riwayat dari Abu Bakar ﵁, Utsman dan Ali ﵄. Ini merupakan pendapat madzhab para ahli fikih Madinah dan ulama-ulama yang lain. Sebab hewan-hewan tersebut belum sempurna pertambahannya sebelum melewati masa satu haul. Oleh karena itu, tidak wajib dikeluarkan zakatnya jika belum melewati masa satu haul. Jika hewan tersebut dijual di pertengahan haul atau diganti dengan nisab yang lain, maka hewan yang dijual tersebut haulnya terputus.

Jika pemiliknya meninggal dunia di pertengahan haul, dalam masalah ini ada dua *qaul* (pendapat):

1. **Haulnya terputus, sebab kepemilikannya hilang dan kondisinya disamakan dengan hewan yang dijual.**
2. **Tidak terputus dan ahli waris tetap melanjutkan perhitungan haul yang telah dilalui dimasa kepemilikan orang yang mewariskannya. Sebab kepemilikan ahliwaris didasari oleh kepemilikan orang yang mewariskan. Oleh karena itu, jika orang tersebut membeli barang yang ternyata cacat dan barang tersebut belum sempat dikembalikan hingga ia wafat,**

dalam kondisi yang demikian ahli warisnya menggantikan posisi mayit dalam hak mengembalikan barang cacat tersebut.

Penjelasan:

Hadits yang diriwayatkan dari Abu Bakar, Utsman dan Ali ﷺ adalah hadits *shahih*. Hadits tersebut diriwayatkan oleh Imam Baihaqi dan yang lainnya. Ada juga hadits yag diriwayatkan dari Imam Ali ﷺ dan Aisyah ﷺ, dari Nabi ﷺ: Sesungguhnya beliau bersabda, "*Tidak ada kewajiban zakat atas harta yang dimiliki hingga harta tersebut melewati masa satu haul.*"

Asy-Syirazi tidak menjadikan hadits ini (yang terakhir) sebagai dalil disebabkan hadits tersebut statusnya *dha'if*. Oleh karena itu, beliau mencukupkan diri dengan dalil yang bersifat atsar sahabat yang cukup memberikan penjelasan yang memadai.

Imam Al Baihaqi berkata: Dasar penetapan haul sebagai syarat berdasarkan atsar-atsar sahabat yang *shahih*. Diantaranya adalah atsar dari Abu Bakar ﷺ, Utsman ﷺ, Ibnu Umar ﷺ dan para sahabat yang lain.

Al Abdary berkata: Harta yang berpotensi terkena kewajiban zakat dibagi menjadi dua kelompok:

1. Harta yang dzatnya dapat tumbuh dan berkembang, seperti hewan dan pepohonan. Harta yang bersifat demikian terkena zakat ketika zatnya ada.
2. Harta yang zatnya tidak bertambah, namun bisa menghasilkan harta lain, seperti dirham, dinar dan barang perniagaan serta hewan ternak. Harta-harta yang bersifat demikian, terkena kewajiban zakat setelah melewati masa satu haul. Pendapat ini dianut oleh seluruh ulama fikih berbagai madzhab.

Imam Al Abdary berkata: Ibnu Mas'ud ﷺ dan Ibnu Abbas ﷺ berkata bahwa harta-harta yang bersifat demikian wajib dikeluarkan zakatnya ketika telah jumlahnya mencapai nisab. Ia berkata: jika telah melewati masa satu haul, maka dikeluarkan zakatnya untuk yang kedua kali. *Wallahu a'lam.*

Adapaun perkataan pengarang kitab *Al Muhadzdzab*: Jika dipertengahan haul ia menjual hewannnya yang telah mencapai nisab atau menggantinnya, maka penghitungan haul menjadi terputus. Demikian redaksi yang ada di manuskrip-manuskrip yang ada: (terputusnya haul atas barang yang dijual). Redaksi yang demikian nampaknya kurang lengkap. Seharusnya, haulnya terputus atas barang yang dijual dan barang yang diganti. Menurut para ulama madzhab Syafi'i, tidak ada perbedaan diantara keduanya.

Dalam masalah ini, nash Imam Syafi'i sama dengan para ulama madzhab Syafi'i bahwa tetapnya keberadaan hewan-hewan ternak dalam kepemilikan orang tersebut selama menjalani masa haul merupakan syarat terkena kewajiban zakat. Jika kepemilikan orang tersebut atas sebagian hartanya yang telah mencapai nisab hilang, maka terputuslah haulnya. Jika timbul kepemilikan baru, maka penghitungan haul dimulai dari awal lagi.

Jika pemilik hewan yang telah mencapai nisab mengganti hewannya dengan hewan lain: baik penggantinya itu sejenis atau tidak sejenis: maka penghitungan haul di mulai lagi dari saat terjadinya pertukaran. Demikian juga jika pemilik emas menukar emasnya dengan emas lain, atau pemilik perak menukar peraknya dengan perak lain, maka haulnya dimulai dari awal lagi: jika emas dan perak tersebut tidak diperuntukkan untuk jual beli. Demikian juga jika diperuntukkan untuk jual beli: menurut pendapat yang *ashah*.

Asy-Syirazi menjelaskan maşalah ini dalam bab zakat perniagaan dan Insyá Allah, masalah ini akan kami jelaskan lebih detail. Kaidah-kaidah yang telah disebutkan berlaku jika pertukaran tersebut terjadi secara *shahih* (sah dalam pandangan hukum). Jika pertukaran tersebut tidak shahhih, maka haulnya tidak terputus: baik terjadi qabadh (sudah diterimanya barang oleh pembeli dari penjual) atau belum terjadi qabadh. Sebab dengan jual beli ątau pertukaran yang tidak sah, kepemilikan barang tersebut tidak berpindah.

Jika hewan tersebut pada awalnya diberi makan di padang rumput umum, kemudian oleh si pembeli di beri makan di kandang, dalam masalah ini Imam Al Baghawi mengatakan: kondisinya seperti hewan yang diberi makan oleh orang yang ghasab. Dalam kondisi yang demikian, masalah terputus atau tidaknya haul terdapat dua *wajh* (pendapat ulama madzhab): Pendapat yang *ashah* adálah haulnya terputus, Imam Ibnu Kaj berkata: Menurut saya, haulnya terputus dan ini hanya satu pendapat, sebab berpindahnya harta tersebut atas seizin pemiliknya. Posisi pembeli tersebut seperti wakil dan hal ini berbeda dengan masalah barang yang di ghasab. Jika hewan ternak yang diberi makan di kandang dijual dengan jual beli yang fasid, kemudian hewan tersebut digembalakan oleh si pembeli, kondisinya sama dengan digembalakan oleh orang yang menggashab.

Jika seseorang menjual barang miliknya yang telah mencapai nisab, atau barang tersebut ditukar sebelum sempurnanya haul, kemudian pembeli menemukan aib di barang tersebut dan aib tersebut memang sudah ada sebelum terjadinya akad jual beli: Dalam kondisi yang demikian, permasalahannnya dilihat: jika belum melewati masa satu haul sejak terjadinya akad jual beli, maka si pembeli boleh mengembalikan dengan sebab adanya aib pada barang yang ia beli.

Jika barang tersebut dikembalikan, maka penghitungan haul atas barang tersebut dimulai dari awal lagi, yaitu sejak barang tersebut dikembalikan. Dalam masalah ini, tidak dibedakan: apakah barang tersebut dikembalikan sebelum atau setelah terjadinya qabadh.

Jika telah melewati masa satu haul sejak terjadinya akad jual beli dan telah terkena kewajiban zakat: Dalam masalah ini dilihat juga: jika zakatnya belum dikeluarkan, maka ia ia tidak boleh mengembalikan barang tersebut ke penjualnya: baik kita beranggapan bahwa zakat berhubungan dengan zat barang atau berhubungan dengan dzimmah (pembebanan kewajiban atas pemiliknya.) Sebab petugas pengambil zakat boleh mengambil zakat dari zat barang tersebut, jika ada halangan dalam mengambil zakat dari orang yang membelinya.

Aib yang terjadi baru yang membatalkan hak untuk mengembalikan, namun hak untuk mengembalikan tidak menjadi batal dengan sebab pengembalian tersebut ditunda untuk mengeluarkan zakat. Sebab waktu sebelumnya dianggap tidak tamakkun. Hak mengembalikan menjadi batal dengan sebab pengembalian tersebut ditunda, padahal kondisinya leluasa untuk mengembalikan.

Para ulama madzhab Syafi'i berkata: Dalam masalah ini tidak ada perbedaan antara zakat perniagaan dan zakat hewan ternak yang zakatnya dikeluarkan bukan dari jenis harta yang terkena zakat: yaitu onta selama belum mencapai jumlah 25 ekor dengan harta-harta yang lain. Ibnul Haddad membolehkan pengembalian dilakukan sebelum dikeluarkan zakatnya, namun para ulama madzhab Syafi'i menyalahkan pendapatnya yang demikian. Imam Rafi'i mengatakan bahwa para ulam madzhab Syafi'i menguatkannya menurut satu pendapat.

Jika zakatnya dikeluarkan, permasalahannya dilihat lagi: jika zakat tersebut dikeluarkan dari tempat yang lain: mengenai boleh tidaknya barang tersebut dikembalikan melihat pada kaidah: apakah

zakat dianggap berhubungan dengan zatnya suatu barang atau berhubungan dengan dzimmah (kewajiban yang menjadi beban untuk dilaksanakan).?

Jika kita berangapan bahwa zakat berhubungan dengan dzimmah, dan barang tersebut dijadikan jaminan maka ia boleh mengembalikannya. Kondisi seperti ini sama dengan masaalah: Jika ia menggadaikan barang yang telah dibelinya, kemudian gadaian terputus dan ditemukan aib barang.

Jika kita beranggapan bahwa zakat barang berhubungan dengan zat barang - dan kalangan fuqara berserikat dalam memilikinya - bolehkah ia mengembalikannya.? Dalam masalah ini ada dua *thariqah*:

1. Ia boleh mengembalikannya. Ini merupakan pendapat yang *shahih* menurut Syaikh Abu Ali as-Sanji dan dikuatkan oleh banyak ulama dari Khurasan.
2. Pendapat ini terdiri dari 2 *wajh* dan pendapat ini dianut oleh ulama dari irak, Imam As-Shaidalaany dan ulama lain dari khurasan: Yang *ashah* diantara keduanya adalah: Ia boleh mengembalikannya. Keduanya seperti: seorang yang membeli sesuatu, kemudian ia menjualnya dalam kondisi ia tidak mengetahui adanya aib pada barang tersebut. Kemudian setelah itu ia membelinya lagi atau ia tinggalkan barang tersebut sebagai warisan: dalam kondisi yang demikian, apakah ia boleh mengembalikannya. Penjelasannya secara detail Insya Allah akan dimuat dalam kitab jual beli.

Imam Rafi'i menghikayatkan satu *wajh* (pendapat ulama madzhab): Ia tidak punya hak untuk mengembalikan barang tersebut, meski menurut pendapat yang menyatakan itu bukan syirkah. Sebab zakat yang telah ia keluarkan itu terkadang jelas haknya_maka petugas

pemungut zakat mengambil zakat dari zat harta yang terkena nisab. Ia berkata: ada sebagian diantara mereka yang mengkhususkan *wajh* (pendapat ulama madzhab) ini untuk seukuran zakat dan menjadikan kadar lebihnya sesuai dengan dua pendapat dalam masalah *tafriq shafqah*. Pendapat ini *syadz* dan *dha'if*.

Jika zakat dikeluarkan dari barang yang menjadi objek zakat - jika kewajibannya mengeluarkan dari jenis harta yang sama atau harta lain - kemudian harta tersebut dijual seukuran zakat: apakah ia boleh mengembalikan barang tersebut: Dalam masalah ini ada 3 *qaul* (pendapat):

1. Yang *manshus* (ditetapkan) dalam bab zakat, ia tidak dapat mengembalikan barang yang sudah ia beli. Ini berlaku jia kita tidak membolehkan tafriq shafqah (menjual sesuatu yang boleh dijual dan menjual sesuatu yang tidak boleh dijual dalam satu akad). Dengan dasar ini, apakah ia boleh meminta kembali dengan sebab adanya pertengkaran ? Dalam masalah ini ada dua pendapat:
    a. Tidak boleh minta dikembalikan jika apa yang telah dikeluarkan berada di tangan orang miskin
    b. Ia boleh meminta kembali.
2. Ia boleh mengembalikan sisa barang yang ia beli: ini berlaku jika kita membolehkan tafriq shafqah.
3. Ia boleh mengembalikan sisa barang yang ia beli beserta besaran harta yang telah ia keluarkan untuk zakat dan meminta kembali harta yang telah ia keluarkan untuk pembelian.

Jika terjadi perbedaan pendapat – antara penjual dan pembeli pertama – dalam menentukan nilai barang yang telah dikeluarkan untuk zakat: si penjual berkata bahwa harganya 2 dinar, kemudian si pembeli mengatakan harganya 1 dinar: dalam masalah ini ada dua *qaul*(pendapat

Syafi'i), namun ada juga yang mengatakan ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab):

a. Yang dijadikan patokan adalah perkataan pihak yang membeli, sebab ia yang berkewajiban memberi ganti.
b. Yang dijadikan patokan adalah perkataan si penjual, sebab ia ia yang memiliki barang tersebut. Dan nilai barang tersebut dikembalikan sesuai dengan ketetapannya sebagai pemilik barang.

Hukum iqalah sama dengan hukum mengembalikan barang dengan sebab adanya cacat pada barang tersebut dalam semua masalah yang telah kami uraikan.

Jika barang yang telah mencapai nisab dijual dipertengahan haul dengan syarat khiyar, kemudian terjadi pembatalan akad jual beli: Permasalahannya dilihat lagi: apakah selama masa khiyar tersebut barang tersebut adalah hak milik si penjual atau bersifat mauquf (belum bisa ditentukan siapa yang memiliki hak milik). Dengan demikian, penghitungan haul didasarkan pada keputusan hak kepemilikan. Jika kita beranggapan, pada masa khiyar barang tersebut milik si pembeli, maka si penjual melakukan penghitungan haul sejak terjadinya fasakh (pembatalan akad jual beli). *Wallahu a'lam.*

Masalah: Jika seseorang meninggal dunia di pertengahan haul dan kepemilikan atas harta miliknya pindah ke ahli waris: bagaimana cara melakukan penghitungan haulnya? Dalam masalah ini ada dua *qaul* (pendapat) sebagaimana dijelaskan oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab* dan kedua pendapat tersebut msyhur:

1. Yang *ashah* diantara keduanya sesuai dengan kesepakatan mereka (para ulama madzhab Syafi'i) tidak meneruskan masa-

masa yang telah terlewati dari masa haul, namun dilakukan penghitungan baru: yaitu sejak terjadinya perpindahan kepemilikan. Pendapat ini nash didalam *qaul jadid.*

2. Ini merupakan pendapat dalam *qaul qadim*: penghitungan haulnya meneruskan penghitungan haul yang telah dilalui oleh orang yang telah meninggal dunia: sebab ahli waris menempati posisi mayit: baik dalam masalah hak mengembalikan barang jika ternyata terdapat aib di barang yang dibeli dan masa-masalah yang lain.

Mereka mendasari pendapat dalam *qaul jadid* dengan alasan: bahwa kepemilikan mayit atas barang tersebut telah hilang. Kondisinya sama dengan jika barang tersebut dijual ke orang lain (kepemilikannya atas barang tersebut hilang). Mereka memisahkan antara masalah tersebut dengan masalah mengembalikan barang dengan sebab adanya cacat pada barang: Mengembalikan barang adalah hak atas harta. Oleh karena itu, hak pengembaliannya berpindah seiring dengan kepindahan kepemilikan harta. Sementara zakat adalah kewajiban yang timbul dengan sebab harta.

Imam Rafi'i dalam masalah ini menghikayatakan *thariqah* (pendapat) yang lain yang memastikan bahwa haulnya tidak meneruskan penghitungan yang telah berjalan sewaktu mayit masih hidup dan mereka mengingkari pendapat yang ada dalam *qaul qadim.*

Pendapat yang dianut dalam madzhab Syafi'i adalah: penghitungan haulnya dimulai kembali dari awal. Berdasarkan pendapat ini: jika harta waris tersebut bersifat harta perniagaan, maka penghitungan haulnya tidak dimulai hingga para ahli waris menjalankan harta tersebut dengan niat perdagangan.

Jika harta warisan tersebut berupa hewan ternak yang makannya digembalakan di padang umum dan ahli waris tidak

mengetahui kondisi tersebut hingga terlewatinya masa haul: Dalam hal ini, apakah ia wajib mengeluarkan zakatnya atau penghitungan haul dimulai sejak ia mengetahui? Dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab) berdasarkan perbedaan dalam menentukan apakah niat mengembalakan merupakan syarat atau bukan. Dan penjelasannya telah kami bahas sebelum ini.

Masalah: Jika seseorang murtad dipertengahan haul: Jika kita beranggapan bahwa kepemilikannya atas harta menjadi hilang disebabkan kemurtadannya, maka haulnya terputus. Jika orang tersebut kembali lagi ke Islam, maka penghitungan haulnya dimulai lagi dari awal. Namun, ada juga satu *wajh* (pendapat ulama madzhab) yang mengatakan bahwa haulnya tidak terputus.

Penghitungannya tetap berjalan sebagaimana ahli waris meneruskan masa haul yang telah dilalui oleh si mayit sebagaimana pendapat yang dihikayatkannnya[...][50] , dan Imam dRafi'i.

Jika kita berpedoman pada kaidah bahwa kepemilikannya atas harta tidak hilang, maka penghitungan haulnya tetap berjalan dan zakatnya wajib dikeluarkan setelah sempurna masa haul.

Jika kita beranggapan bahwa hartanya bersifat mauquf (ditunda keputusan mengenai hak kepemilikannya): jika orang tersebut tetap dalam kondisi murtad saat meninggal dunia, maka waktu penghitungan haul terpustus sejak ia murtad. Jika orang tersebut kembali ke Islam, maka kepemilikannya tetap berlanjut.

---

[50] Ada kalimat yang hilang dalam naskah asli, saya (muhaqiq) menduga kalimat itu adalah "oleh pengarang *Al Bayan* dan Syaikh Abu Nashr bin Ash-Shabagh dalam *Asy-Syamil* karena pendapat ini pernah diutarakan keduanya.

Masalah: Para ulama madzhab Syafi'i berkata: Tiak ada perbedaan mengenai terputusnya penghitungan haul - dengan sebab barang tersebut ditukar atau di jual dipertengahan haul – antara dijualnya barang tersebut karena memang kondisinya mengharuskan ia menjual dengan orang yang menjual karena ingin menghindar dari kewajiban mengeluarkan zakat. Dalam dua gambaran tersebut, penghitungan haulnya terputus dan ini merupakan hal yang disepakati oleh para ulama.

Meski demikian, dalam kasus dijual karena ingin terhindar dari kewajiban zakat, hukumnya makruh tanzih. Bahkan ada yang berpendapat hukumnya haram. Masalah ini akan kami jelaskan dalam bab zakat buah-buahan sesuai dengan penuturan dan urutan yang disebutkan oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab.*

8. Asy-Syirazi berkata, "Jika seseorang memiliki hewan ternak yang jumlahnya telah mencapai nisab, kemudian ia mendapatkan hewan lain dari jenis yang sama dengan cara jual beli atau hibah (atau sebagai warisan), dalam masalah ini dilihat dulu: Jika harta yang baru didapat tersebut jumlahnya belum mencapai nisab, dan tidak menjadi penyempurna nisab yang kedua, dalam kondisi yang demikian, harta yang baru didapat tersebut tidak menjadi objek hukum zakat. Sebab tidak mungkin menjadikan harta baru tersebut diikut sertakan ke nisab yang kedua dan menjadikannya sebagai bagian dari kewajiban nisab kedua. Sebab nisab yang kedua belum ada. Juga tidak mungkin menjadikannya bagian dari nisab pertama yang telah sempurna, sebab nisab yang pertama memiliki kewajiban tersendiri. Dan nisab pertama telah terkena zakat sebelum

nisab harta yang baru tersebut selesai melewati masa haulnya. Tidak mungkin menjadikan harta mustafad tersebut menjadi bagian dari kewajiban nisab pertama. Dengan demikian kondisinya tidak dapat dihukumi.

Jika harta mustafad (yang baru didapat) tersebut menjadi penyempurna nisab yang kedua: misalkan ia telah memiliki 30 ekor sapi, kemudian dipertengahan haul ia membeli sebanyak 10 ekor sapi: dalam kondisi yang demikian, setelah melewati masa satu haul, wajib dikeluarkan zakatnya 1 ekor *tabi'*.

Jika harta mustafad tersebut telah melewati masa haul, maka wajib dikeluarkan zakatnya berupa: *musinnah*. Sebab dengannnya sempurna nisab *musinnah*. Dalam kondisi yang demikian, tidak mungkin diwajibkan seekor *musinnah*. Sebab 30 ekor sapi tersebut tidak berkumpul bersama 10 ekor yang lain dalam masa satu haul. Oleh karena itu, ia memiliki hukum tersendiri dan memiliki kewajiban sendiri. Sementara itu, jumlah yang 10 ekor telah mengalami percampuran dengan yang 30 ekor selama satu haul sempurna. Dengan demikian, yang wajib dikeluarkan *musinnah*.

Jika harta mustafad tersebut jumlahnya mencapai nisab dan nisab yang kedua belum dicapai: hal yang demikian terjadi dalam zakat kambing. Misalkan: ia memiliki 40 ekor kambing, kemudian di pertengahan haul ia membeli 40 ekor kambing: untuk 40 kambing yang pertama, wajib dikeluarkan zakatnya sebanyak satu ekor karena telah melalui masa haul. Untuk 40 ekor yang kedua (yang dibeli

dipertengahan tahun): ada tiga *wajh* (pendapat ulama madzhab):

1. Wajib dikeluarkan zakatnya seekor kambing jika telah melewati masa satu haul nisab pertama. Sebab hewan tersebut memiliki nisab sendiri saat terlewatinya masa haul bagi nisab pertama. Oleh karena itu, wajib dikeluarkan zakatnya sebagaimana terkena pada 40 ekor yang pertama.
2. Wajib dikeluarkan zakatnya berupa kambing, sebab ia berkumpul dengan 40 ekor yang pertama selama haul yang sempurna, maka ia diwajibkan mengeluarkan setengah dari kewajiban 40 ekor hewan yang pertama: yaitu kambing.
3. Ini merupakan pendapat yang *shahih*: Tidak wajib dikeluarkan zakatnya. Sebab nisab pertama telah melewati masa haul, sementara nisab yang kedua belum melewati masa haulnya.

Penjelasan:

Para ulama madzhab kami berpendapat: harta yang didapat di pertengahan haul dengan sebab pembelian, hibah, wakaf atau yang lainnnya: harta tersebut tidak disatukan masa penghitungan haulnya dengan harta yang sudah ada sebelumnya. Pendapat ini disepakati. Namun disatukan dalam masalah nisabnya dengan hewan yang telah ada sebelumnya menurut pendapat yang dianut dalam madzhab (Syafi'i). Pendapat ini juga dipastikan oeleh pengarag kitab *Al Muhadzdzab* dan jumhur ulama.

Namun ada juga satu *wajh* (pendapat) yang mengatakan bahwa dalam masalah nisab juga tidak disatukan. Hal yang demikian dihikayatkan oleh para ulama madzhab Syafi'i dari Ibnu Suraij,

sebagimana tidak disatukan dalam masalah haul dengan hewan yang telah ada sebelumnya.

Pendapat yang *shahih* adalah yang pertama. Dalilnya akan kami jelaskan nanti, begitu juga masalah perbedaan dalam masalah penyatuan haul dan nisab menurut Abul Hasan Ad-Dimsyq. Insya Allah. Inilah beberapa permasalahan mendasar:

Mengenai perinciannya, para ulama madzhab Syafi'i berkata: Jika harta yang baru didapat jumlahnya belum mencapai nisab dan tidak menggenapkan nisab hewan yang ada sebelumnya: dalam masalah ini, hewan yang baru didapat tersebut tidak terkena kewajiban zakat. Pendapat yang demikian disepakati dalam madzhab. Dalilnya adalah sebagaimana yang telah diuraikan oleh pengarag kitab *Al Muhadzdzab*.

Jika hewan yang baru didapat tersebut jumlahnya belum mencapai nisab, namun menjadi penyempurna nisab harta yang dimiliki sebelumnya: misalkan: Orang tersebut memiliki 30 ekor sapi dan telah melewati masa enam bulan. Kemudian, ia membeli 10 ekor sapi. Ketika melewati masa satu haul, maka zakat untuk yang 30 ekor adalah seekor *tabi'* dan ketika yang 10 ekor melewati masa haulnya, kewajibannya adalah *musinnah*. Ketika jumlah yang 30 ekor mencapai haul yang kedua: maka zakatnya adalah *musinnah* dan ketika yang 10 ekor mencapai haul yang kedua, maka wajib dikeluarkan *musinnah*. Demikian aturan seterusnya dan belaku selamanya. Dan pendapat inilah yang dianut dalam madzhab.

Adapun menurut pendapat Ibnu Suraij: 10 ekor sapi tersebut tidak dimulai hitungan haulnya hingga sapi 40 ekor tersebut sempurna melewati masa satu haul. Setelah itu, semuanya dilakukan penghitungan haul baru. Dalil madzhab Syafi'i sebagaimana dijelaskan oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab*.

Jika seseorang memiliki 20 ekor onta selama 6 bulan, kemudian ia membeli 10 ekor. Dalam kondisi yang demikian, ketika onta yang 20 melewati masa haulnya, wajib dikeluarkan zakatnya sebanyak 4 ekor kambing dan ketika yang 10 ekor melewati masa haulnya wajib dikeluarkan seekor 1/3 *bintu makhadh*. Jika onta yang 20 ekor melewati masa haulnya yang kedua, maka wajib dikeluarkan zakatnya berupa 2/3 *bintu makhadh* dan ketika yang 10 ekor melwati masa haul yang kedua, maka kewajibkan zakatnya dikeluarkan berupa 1/3 *bintu makhadh*. Demikian cara penghitungan zakatnya dan berlaku seterusnya.

Menurut Ibnu Suraij, kewajiban zakatnya adalah 4 sekor kambing ketika onta yang 20 ekor melewati masa haulnya. Jangan dianggap bahwa onta yang 10 ekor tidak dilakukan penghitungan haul hingga selesainya masa haul onta yang 20 ekor. Sebab 10 ekor onta telah dianggap mencapai nisab, hal ini berbeda dengan 10 ekor sapi.

Jika masalahnya demikian: seandainya ia memiliki 20 ekor onta, kemudian ia membeli 5 ekor onta. Dalam kondisi yang demikian: jika onta yang 20 ekor telah melewati masa haul, maka wajib dikeluarkan zakatnya sebanyak 4 ekor kambing. Jika 5 ekor onta telah melewati masa haulnya, maka wajib dikeluarkan zakatnya sebanyak 1/5 *bintu makhadh*. Jika 20 ekor onta melewati masa haul yang kedua, maka zakat yang dikeluarkannya adalah 4/5 *bintu makhadh*. Demikian aturan yang diberlakukan.

Menurut Ibnu Suraij, onta yang 20 ekor zakatnya sebanyak 4 ekor kambing. Dan untuk yang 5 ekor onta, zakatnya sebanyak 1 ekor kambing. Ini berlaku seterusnya dalam penghitungan zakat onta yang jumlahnya demikian.

Sebagian para ulama madzhab Syafi'i menghikayatkan satu *wajh* (pendapat ulama madzhab) bahwa onta yang 5 ekor tidak dikenai

penghitungan masa haul hingga onta yang 20 ekor selesai melewati masa haul. Setelah itu, semua digabung untuk di hitung haulnya secara bersamaan. Pendapat ini ditolak oleh para ulama madzhab Syafi'i dengan gambaran yang telah disebutkan dalam masalah 10 ekor onta. *Wallahu a'lam.*

Jika harta yang sifatnya mustafad jumlahnya mencapai nisab dan tidak menjadi penyempurna nisab yang kedua: gambaran ini hanya terjadi dalam hewan ternak kambing. Misalkan, seseorang memiliki 40 ekor kambing, kemudian dipertengahan haul ia memiliki 40 ekor kambing lagi: baik dengan cara membeli, hibah atau yang lainnya.

Di sini, pengarang kitab *Al Muhadzdzab* menjelaskan bahwa untuk 40 ekor yang pertama, wajib dikeluarkan zakatnya sebanyak seekor kambing, sementara untuk yang 40 ekor yang dibeli dipertengahan haul: ada beberapa pendapat:

1. Yang *ashah* diantara keduanya menurut pengarang kitab *Al Muhadzdzab* adalah: tidak terkena kewajiban zakat.
2. Wajib dikeluarkan zakatnya berupa seekor kambing.
3. Wajib dikeluarkan setengahnya dari ketentuan yang berlaku bagi kambing 40 ekor. Setelah itu, pengarang kitab *Al Muhadzdzab* menjelaskan alasannya.

Kemudian pengarang kitab *Al Muhadzdzab* menjelaskan di akhir fasal yang membahas masalah ini: Jika seseorang memiliki 40 ekor di awal bulan muharam, kemudian ia memiliki 40 ekor lagi di awal bulanmn shafar, setelah itu ia memiliki lagi 40 ekor di bulan rabiul awwal: Dalam masalah yang demikian, ada dua *qaul* (pendapat):

Dalam *qaul qadim*, Imam Syafi'i mengatakan: Semuanya terkena kewajiban zakat, disetiap 40 ekor zakatnya 1/3 ekor kambing.

Dalam *qaul jadid* dinyatakan:

1. untuk 40 ekor yang pertama ketika lewat masa haulnya wajib dikeluarkan zakatnya berupa seekor kambing.
2. Untuk yang 40 ekor yang kedua, ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab)
   a. Wajib dikeluarkan seekor kambing ketika sempurna masa haulnya.
   b. Wajib dikeluarkan ½ ekor kambing
3. Untuk 40 ekor yang ketiga, ada dua pendapat:
   a. Pendapat yang pertama, wajib dikeluarkan zakatnya berupa seekor kambing.
   b. Pendapat yang kedua, 1/3 kambing.

Inilah pendapat pengarang kitab *Al Muhadzdzab*. Pendapat ini sedikit bermasalah ditinjau dari dua sisi:

1. Menghukumi dua masalah dengan hukum yang berbeda, sementara menurut para ulama madzhab Syafi'i hukumnya sama.
2. Beliau menghikayatkan dalam masalah pertama satu pendapat bahwa harta mustadafad tidak terkena kewajiban zakat. Beliau mengklaim bahwa pendapat tersebut adalah pendapat yang *ashah*. Padahal pendapat tersebut tidak dikenal dalam kitab-kitab para ulama madzhab Syafi'i, terlebih lagi jika diklaim sebagai pendapat yang *ashah*.

Yang benar dalam dua masalah tersebut sebagaimana yang dikatakan oleh para ulama madzhab Syafi'i berdasarkan *thariqah* ulama Irak dan ulama khurasan:

Dalam masalah yang pertama: jika seseorang memiliki 40 ekor kambing, kemudian dipertengahan haul ia memiliki 40 ekor lagi: dalam masalah tersebut ada dua *qaul* (pendapat): yaitu *qaul qadim* dan *qaul jadid* dan kedua pendapat tersebut sudah dikenal dalam permasalahan

percampuran harta bahwa: apakah percampuran disebagian haul berpengaruh terhadap hukum kewajiban mengeluarkan zakat.? Dalam *qaul qadim* dinyatakan: berpengaruh, sementara dalam *qaul jadid* dinyatakan tidak berpengaruh.

Bedasarkan *qaul qadim*, setiap 40 ekor kambing zakat yang wajib dikeluarkan adalah ½ ekor kambing.

Menurut *qaul jadid*:

1. 40 ekor yang pertama wajib dikeluarkan zakatnya berupa seekor kambing setelah terlewatinya masa haul pertama.
2. Untuk 40 ekor yang kedua, berdasarkan *qaul jaded* ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab):
   a. Yang *ashah* diantara keduanya adalah ½ ekor kambing.
   b. Pendapat yang kedua, seekor kambing.
   c. *Wajh*(pendapat) yang ketiga yang diklaim oleh pengarang kitab a-muhadzdzab sebagai pendapat yang *shahih*: tidak ada kewajiban apa-apa. Pendapat ini gharib dan tidak dikenal.

Masalah: Jika seseorang dibulan muharram memiliki 40 ekor, kemudian dibulan shafar memiliki 40 ekor dan di bulan Rabiul awwal memiliki 40 ekor:

Berdasarkan *qaul qadim*, semunya wajib dizakatnya sebanyak seekor kambing, setiap 40 ekor zakatnya 1/3 ketika smepurna masa haulnya.

Berdasarkan *qaul jadid*:

1. 40 ekor yang pertama wajib dikeluarkan zakatnya sebanyak seekor ketika sempurna masa haulnya.
2. 40 ekor yang kedua, ada dua *wajh* (pendapat)

a. Yang *ashah* diantara keduanya, zakatnya ½ ekor kambing ketika sempurna masa haulnya.
b. Zakatnya seekor kambing.

3. Untuk 40 ekor yang ketiga, ada dua pendapat:
   a. Zakatnya 1/3 ekor
   b. Zakatnya seekor kambing.

Demikian penjelasan para ulama madzhab Syafi'i dalam masalah ini. Adapun mengenai penjelasan pengarang kitab *Al Muhadzdzab*, pengarang kitab Al Bayan dalam judul *Musykillatul Muhadzdzab* mempertanyakan: apa perbedaan antara 2 masalah tersebut ? Nampaknya dalam masalah pertama ada dua *qaul*, sebagaimana dalam masalah yang kedua. Nampaknya dalam 40 ekor yang yang kedua dan kedua dalam masalah kedua ada tiga *wajh* sebagaimana dalam masalah pertama.

Jawabannya adalah: Asy-Syirazi menyebutkan masalah yang pertama sebagai uraian berdasarkan *qaul jadid* yang *ashah*.

Adapun dalam masalah yang kedua, tidak menutup kemungkinan didalamnya ada 4 *wajh* (pendapat ulama madzhab):

1. Zakatnya 2/3 kambing.
2. ½ kambing. Dua *wajh* inilah yang telah disebutkan oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab*.
3. Zakatnya sekor kambing. Pedapat ini disebutkan oleh Abu Hamid dan Ibnu shabagh dan selain keduanya.
4. Tidak ada kewajiban mengeluarkan zakatnya. Inilah *wajh* yang dishahihkan oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab* untuk 40 ekor kambing yang kedua dalam masalah yang pertama. Sebab makna yang dijadikan sebagai sandaran dalam dalil pendapat ini dalam masalah yang pertama ada di sini.

Demikian pula ketentuan untuk 40 kambing yang ketiga dalam masalah yang kedua, ada 3 *wajh* (pendapat ulama madzhab):

1. Zakatnya seekor kambing.
2. Zakatnya 1/3 kambing
3. Tidak ada kewajiban mengeluarkan zakat.

Inilah penjelasan pengarang kitab *Al Bayan*. Apa yang diterangkan oleh beliau adalah pendapat yang zhahir.

Masalah: Al Imam Abu Al Hasan Ali bin Al Muslim[51] Muhammad bin Ali bin Al Fath, bin Ali As-Sulamy Ad-Dimsyqi yang merupakan salah seorang para ulama madzhab Syafi'i telah menyusun sebuah tulisan tentang masalah ini. Beliau pernah ditanya tentang masalah: ada seorang laki-laki yang diawal bulan Muharram memiliki seekor onta, kemudian hari kedua dibulan muharram ia memiliki seekor lagi. Setelah itu, di hari ke tiga ia memiliki lagi onta ketiga. Demikian seterusnya pertambahan tersebut terjadi setiap hari hingga ontanya berjumlah 360 ekor, dan sejak awal kepemilikan semua onta-onta tersebut diberi makan di padang rumput umum. Kemudian ia menjawab: masalah ini menimbulkan beberapa kaidah dasar dalam madzhab Syafi'i diurai sebagai berikut:

Dasar pertama: Harta tambahan yang sejenis dengan harta yang telah ia miliki, dalam masalah perhitungan nisab disatukan dengan harta sebelumnya yang telah ia miliki. Namun dalam penghitungan haul tidak disatukan. Sebab penggabungan dalam penghitungan haul: adakalanya terjadi disebabkan harta yang baru tersebut terlahir dari harta yang lama sehingga penghitungannya mengikuti harta yang lama

---

[51] Dengan huruf lam yang difat-hah dan ditasydid (239)

atau harta baru tersebut merupakan hasil dari pengelolaan harta pertama, seperti keuntungan dagang.

Harta mustafad (semisal bonus dan gaji) sifatnya bukan terlahir dari harta yang telah ia miliki dan bukan juga disebabkan oleh kepemilikan harta sebelumnya. Oleh karena itu, dalam penghitugan haul ia tidak disatukan dengan harta yang sebelumnya telah ia miliki. Hal ini berbeda dengan cara penghitungan nisab. Sebab tujuan dari nisab adalah: sampainya harta dalam jumlah tertentu sehingga memiliki kemampuan untuk menolong orang yang membutuhkan. Dasar utama penghitungan nisab adalah pertamabahan harta hingga mencapai jumlah tertentu. Hal ini berbeda dengan haul yang salah satu tujuannya adalah memberikan keleluasaan kepada pemilik.

Dasar kedua: Apakah percampuran yang terjadi dipertengahan haul memiliki pengaruh terhadap kewajiban mengeluarkan zakat.? Dalam masalah ini ada dua *qaul*(pendapat):

a. Dalam *qaul qadim* disebutkanl: Tidak berpengaruh
b. Dalam *qaul jadid* disebutkan: Ada pengaruhnya.

Dasar ketiga: Jika sebagian harta dihukumi terpisah dalam sebagian haul, kemudian sebagian harta yang lain dihukumi bercampur dalam semua haul: berdasarkan *qaul qadim*, semuanya dihukumi bercampur. Dalam *qaul jadid*, dihukumi secara terpisah sesuai dengan masing-masing hukum yang telah tetapkan. Yang pertama wajib dikeluarkan zakatnya secara tersendiri dan yang kedua dikeluarkan zakatnya bersama yang lain. Dihikayatkan ada satu *wajh* (pendapat ulama madzhab) lagi: yaitu Baik harta yang pertama atau yang kedua tidak bisa dihukumi sebagai harta yang bercampur.

Dasar keempat: Harta yang didapat dipertengahan haul, jika sipemiliknya memiliki harta yang telah mencapai nisab: dalam masalah ini ada 3 bentuk:

a. Jika harta mustafad tersebut jumlahnya mencapai nisab dan tidak menjadi penyempuran nisab kedua, dalam kondisi yang demikian tidak ada kewajiban zakat atas harta mustafad.
b. Harta mustafad tidak mencapai nisab, namun ia menjadi penyempurna nisab harta yang ada sebelumnya: misalkan ia meiliki 30 ekor sapi, kemudian ia mendapat sapi lagi sebanyak 10 ekor (harta mustafad): Jika sapi yang 30 ekor telah sempurna haulnya, maka wajib dikeluarkan zakatnyaseekor *tabi'*. Jika sapi yang 10 ekor telah sempurna haulnya, maka wajib dikeluarkan zakatnya *musinnah*.
c. Harta mustafad mencapai jumlah nisab dan harta tersebut tidak menjadi penyempurna nisab harta sebelumnya: misalkan seseorang memiliki 40 ekor sapi, kemudian setelah itu ia memiliki lagi 40 ekor sapi. Hukumnya telah disebutkan sebelum ini. Perbedaannya tidak jauh.

Kembali ke permasalahan kita: ketika ia memiliki onta yang keempat, haul belum dihitung. Ketika memiliki onta yang kelima, barulah perhitungan haul dimulai. Setiap kali ia memiliki onta tambahan, maka penghitungan nisabnya digabung dengan harta sebelumnya, namun tidak digabung dalam penghitungan haul. Penghitungan haulnya dimulai saat ia memiliki harta tersebut.

Jika telah sampai ke tanggal 5 bulan muharram tahun depan, maka sempurnalah haulnya onta yang lima. Kelima onta tersebut dihukumi secara terpisah pada sebagian haul.

Berdasarkan pendapat dalam *qaul qadim*, penghitungannya dianggap bercampur. Oleh karena itu, dalam 5 ekor onta tersebut, zakat

yang dikeluarkan adalah 1/8 *bintu labun*. Sebab onta tersebut bercampur dengan onta lain yang jumlahnya 355 ekor. Kewajibannya adalah 9 ekor onta *bintu labun*. Setiap 40 ekor zakatnya adalah seekor *bintu labun* dan untuk yang 5 ekor dikeluarkan zakatnya 1/8 *bintu labun*.

Berdasarkan *qaul jadid*: untuk kelima ekor onta tersebut, zakatnya adalah seekor kambing. Adapun cara penghitungan onta tambahannya: ketika memasuki hari keenam, berarti sempurna haul onta yang keenam. Hari ke tujuh untuk onta ke tujuh dan hari kedelapan untuk onta kedelapan dan hari ke tujuh untuk onta yang ke tujuh. Onta yang 4 ekor disebut *waqshun* yang berada diantara dua nisab. Zahir madzhab: tidak ada kewajiban mengeluarkan zakat dalam jumlah tersebut. Sebab 4 ekor onta tersebut belum dianggap mencapai nisab dan tidak mungkin digabung dengan nisab yang pertama dikarenakan kepemilikannya terjadi setelah kepemilikan yang pertama.

Hukumnya tidak dapat ditetapkan berdasarkan dua *qaul* dalam masalah *al waqshu*: apakah *al waqshu* termasuk jumlah yang diberi tenggang atau menyebabkan timbulnya kewajiban.? Sebab kewajiban telah dibebankan atas kepemilikan kelima ekor onta sebelum onta yang statusnya *al waqshu* sempurna haulnya. Onta tersebut belum terkena zakat sebelum mencapai haulnya.

Pada hari kesepuluh, sempurnalah nisab yang kedua dan wajib dikeluarkan zakatnya. Berdasarkan *qaul qadim*, wajib dikeluarkan zakatnya 1/8 onta *bintu labun* sebagaimana dijelaskan sebelum ini. Berdasarkan *qaul jadid*, kewajiban mengeluarkan zakatnya adalah sekor kambing. Dan tidak ada pengaruhnya percampuran onta tersebut dengan onta sebelumnya. Sebab setiap kali onta mencapai jumlah 5 ekor, maka zakat yang wajib dikeluarkan adalah seekor kambing: baik ia bercampur dengan onta yang lain atau tidak. Setelah itu, tidak ada

kewajiban mengeluarkan zakat atas onta lebihnya (misalkan jumlah ontanya 13 ekor: sisa yang tiga ekor dianggap ziyadah) hingga mencapai jumlah keseluruhan 15 ekor. Ketika jumlahnya mencapai 15 ekor, berdasarkan *qaul qadim*, maka zakat untuk 5 ekor yang ketiga (onta ke 11, 12, 13, 14 dan onta ke 15) adalah 1/8 *bintu labun*. Berdasarkan *qaul jadid*, zakat untuk 5 ekor onta yang ketiga (onta yang 11, 12, 13, 14 dan onta yang ke 15) adalah seekor kambing. Demikian seterusnya cara penghitungan setiap tambahan 5 ekor onta hingga mencapai jumlah 20 ekor. Ketika mencapai jumlah 20 ekor, maka zakat atas 5 ekor yang keempat berdasarkan *qaul qadim* adalah 1/8 *bintu labun* dan berdasarkan *qaul jadid* adalah seekor kambing.

Jika onta yang 5 ekor yang kedua (sepuluh) telah mencapai haulnya, maka nisab tersebut telah mencapai kewajiban mengeluarkan jenis *bintu makhadh*. Onta yang 20 ekor telah dikeluarkan zakatnya. Sisa yang 5 ekor, menurut *qaul qadim* zakatnya adalah 1/8 onta *bintu labun*. Berdasarkan *qaul jadid*, zakatnya 1/5 *bintu makhadh*. Sebab kelima ekor terakhir telah bercampur dengan 20 ekor sebelumnya dalam hitungan haul (artinya: kedua 5 ekor onta tersebut masing-masing telah mencapai haul dengan sempurna – *penerj*)

Berdasarkan pendapat sebelumnya dalam dasar yang ketiga: onta yang 5 ekor tidak dihukumi bercampur. Dengan demikian zakat yang wajib dikeluarkan adalah sekor kambing. Kemudian jumlah onta yang masuk dalam kategori *al waqshu*: yaitu onta 10 hingga onta 15 tidak terkena kewajiban zakat. Jika onta ketiga 36 telah mencapai haul dengan sempurna, jumlah demikian telah terkena kewajiban nisab *bintu labun*. Meski demikian, karena onta yang 25 ekor telah dikeluarkan zakatnya, maka tinggal onta yang 11 ekor yang belum dikeluarkan zakatnya. Berdasarkan *qaul qadim*, kewajiban zakatnya adalah zakat hewan yang becampur bagi semua harta: maka kewajiban atas onta

yang 11 ekor adalah 1/11 *bintu labun*: yaitu / 10 per *bintu labun*. Berdasarkan *qaul jadid*, ada dua pendapat (penapat):

1. 1/ 11 dari 40 juz dari 36 juz binti labun.
2. Zakat atas 10 ekor onta adalah 2 ekor kambing.

Yang benar adalah pendapat yang pertama .

Kemudian setelah itu, tidak ada kewajiban mengeluarkan zakat hingga onta yang ke-46 mencapai haul. Berdasarkan *qaul qadim*: 10 ekor onta terakhir: yaitu onta ke-37 hingga onta ke-46, zakatnya adalah *bintu labun* berdasarkan jumlah keseluruhan harta yang bercampur. Berrdasarkan *qaul jadid*, zakatnya adalah 10 bagian dari 40 bagian dari seekor *hiqqah*. Tidak ada ranting masalah berdasarkan pendapat kedua dari *qaul jadid*.

Kemudian setelah itu, tidak ada kewajiban mengeluarkan zakat hingga onta yang ke 61 mencapai haul. Antara nisab 46 ekor ke 61 ekor, ada onta yang belum dikeluarkan zakatnya sebanyak 15 ekor. Berdasarkan *qaul qadim*: zakatnya adalah 3/8 *bintu labun*. Berdasarkan *qaul jadid*: zakatnya adalah 15 juz dari 61 juz dari seekor Jadz'ah.

Kemudian setelah itu, tidak ada kewajiban mengeluarkan zakat hingga onta yang ke 76 mencapai haul. Berdasarkan *qaul qadim*, zakatnya adalah 3/8 *bintu labun*. Berdasarkan *qaul jadid*, 15 juz dari 76 juz dari 2 ekor *bintu labun*.

Kemudian setelah itu, tidak ada kewajiban mengeluarkan zakat hingga onta yang ke 91 mencapai haul. Dari jumlah 91 ekor onta, tinggal 15 ekor yang belum dikeluarkan zakatnya. Berdasarkan *qaul qadim*, zakatnya adalah 3/8 *bintu labun*. Berdasarkan *qaul jadid*, zakatnya adalah: 15 juz dari 91 juz dari 2 ekor *hiqqah*.

Kemudian setelah itu, tidak ada kewajiban mengeluarkan zakat hingga onta yang ke 121 mencapai haul. Dari jumlah 121, tinggal 30

ekor yang belum dikeluarkan zakatnya. Berdasarkan *qaul qadim*, zakatnya adalah *bintu labun*. Berdasarkan *qaul jadid*, zakatnya adalah 30 juz dari 121 juz dari 3 ekor *bintu labun*.

Jika jumlahnya telah lebih dari 121 ekor, setiap pertambahan 40 ekor, maka zakat atas yang 40 ekor adalah seekor *bintu labun* dan setiap pertambahan 50 ekor zakatnya dalah seekor *hiqqah*. Adapun 8 ekor onta yang ada diantara 121 hingga 130 (yaitu onta yang 122 hingga onta yang ke 129) tidak terkena zakat.

Jika onta yang ke 130 telah sempurna haulnya, maka zakatnya adalah seekor onta *hiqqah* dan 2 ekor *bintu labun*. Dari 13 tersebut, yang belum dikeluarkan zakatnya tinggal 9 ekor. Berdasarkan *qaul qadim*, zakat untuk yang 9 ekor tersebut adalah: 1/8 persepuluh dari seekor *bintu labun*. Berdasarkn *qaul jadid*, onta yang 9 ekor bercampur dengan 121 ekor dalam hal yang sempurna. Maka kewajiban zakat atas 9 ekor onta tersebut adalah: 9 juz dari 130 juz dari seekor *hiqqah* dan 2 ekor *bintu labun*.

Kemudian, setiap kali 10 ekor onta memasuki masa haul, maka penghitunganya bedasarkan ketentuan yang sudah dijelaskan. Berdasarkan *qaul qadim*: setiap pertambahan 10 ekor yang memasuki masa haul, zakatnya adalah *bintu labun*. Berdasarkan *qaul* jadi, setiap pertambahan 10 ekor digabung dengan hewan sebelumnya dan penghitungan zakatnya mengikuti cara-cara yang sudah dijelaskan.

Jika onta yang ke-140 telah mencapai haul, maka pertambahan 10 ekor tersebut berdasarkan *qaul qadim*: zakatnya adalah *bintu labun*. Berdasarkan *qaul jadid*, kewajiban mengeluarkan zakat atas onta yang jumlahnya mencapai 140 ekor adalah 2 ekor onta *hiqqah* dan seekor *bintu labun*. Dengan demikian, zakatnya 10 ekor tambahan onta yang telah emncapai haulnya tersebut adalah: 1/7 dari seekor onta *hiqqah* dan ½ per tujuh dari seekor *bintu labun*.

Jika 10 ekor onta tambahan setelah itu memasuki masa haul, maka berdasarkan *qaul qadim*, zakatnya adalah: *bintu labun*. Berdasarkan *qaul jadid*, zakatnya adalah 1/5 dari seekor onta *hiqqah*.

Jika onta yang 160 telah mencapai masa haul, maka 10 ekor onta yang baru memamsuki masa haul tersebut zakatnya menurut *qaul qadim* adalh *bintu labun* dan menurut *qaul jadid* juga *bintu labun*. Ketika mencapai jumlah 160 ekor, ada kesamaan antara penghitungan yang dilakukan berdasarkan *qaul qadim* dan *qaul jadid*: yaitu kewajiban mengeluarkan zakat sebanyak *bintu labun*.

Jika onta yang ke-170 telah mencapai haul sempurna, maka dalam 10 ekor tambahan terakhir zakatnya menurut *qaul qadim* adalah *bintu labun*. Berdasarkan *qaul jadid*, zakatnya adalah 1/17 dari seekor *hiqqah* dan dari 3 *bintu labun*. Jika onta yang 180 telah mencapai haul sempurna, maka dalam 10 ekor tambahan terakhir zakatnya menurut *qaul qadim* adalah *bintu labun*. Berdasarkan *qaul jadid*, 1/9 onta *hiqqah* dan 1/9 *bintu labun*. Jika onta yang ke 190 telah mencapai haul sempurna, maka dalam 10 ekor tambahan yang terakhir, menurut *qaul qadim* zakatnya adalah *bintu labun*. Berdasarkan *qaul jadid*, zakatnya adalah 1/19 dari 3 ekor onta *hiqqah* dan *bintu labun*.

Jika onta yang kedua telah mencapai haul yang sempurna, maka zakat atas jumlah yang demikian adalah: 4 ekor *hiqqah* atau 5 ekor *bintu labun*. Pendapat dalam madzhab Syafi'i, petugas pemungut zakat wajib mengambil hewan yang paling gemuk untuk kemasahatan orang-orang miskin.

Ada yang menyebutkan bahwa dalam masalah ini ada dua *qaul* (pendapat): pendapat yang keduanya adalah zakat harus diambil dari onta *hiqqah*. Berdasarkan *qaul qadim*, dalam 10 ekor onta tambahan yang terakhir, maka zakatnya adalah *bintu labun*. Berdasarkan *qaul jadid*, jika kita beranggapan zakatnya wajib dari onta *hiqqah* atau yang

paling gemuk, maka zakatnya adalah 1/5 onta *hiqqah*. Jika tidak demikian, maka zakatnya adalah *bintu labun*. Dengan demikian, pada jumlah ini penghitungan berdasarkan *qaul qadim* dan *qaul jadid* bertemu. Setiap kali tambahan 10 ekor onta mencapai haul sempurna, maka penghitungannya tinggal melihat cara penghitungan yang telah dijelaskan.

9. Asy-Syirazi berkata, "Jika seseorang memiliki hewan ternak yang telah jumlahnya mencapai nisab, kemudian di pertengahan haul hewan-hewan tersebut melahirkan hingga mencapai nisab yang kedua: maka hewan-hewan yang terlahir tersebut masa penghitungan haulnya mengikuti penghitungan haul induknya. Jika induknya telah mencapai haul sempurna, maka dikeluarkan zakat untuk anak-anak yang lahir tersebut dan juga zakat untuk induknya. Ketentuan ini ditetapkan berdasarkan sebuah riwayat dari Umar ﷺ. Dari Imam Ali ﷺ diriwayatkan, "Hitung yang kecil bersama dengan yang besar." Sebab hewan yang kecil-kecil tersebut terlahir dari hewan yang sudah mencapai nisab. Oleh karena itu, penghitungan haulnya tidak berjalan sendiri, namun mengikuti induknya.

Jika induk-induknya mati, sementara anak-anaknya tetap hidup dan jumlahnya mencapai nisab, maka penghitungan haul anak-anaknya tetap berjalan dan tidak terputus. Jika kelompok induknya telah mencapai masa haul, maka wajib dikeluarkan zakat untuk anak-anak hewan yang induknya mati – sebab penghitungan haulnya mengikuti penghitungan haul sang induk – *penerj*).

Abul Qasim bin Yassar Al Anmathy berkata: Jika sisa induknya tidak mencapai jumlah nisab, maka penghitungan haul anak-anak hewan tersebut terputus. Sebab penghitungan haul anak-anak tersebut dilakukan dengan mengikut sertakan pada haul induknya dengan syarat jumlah kelompok induknya tetap mencapai nisab. Jika syarat tersebut tidak terpenuhi (jumlah sang induk tidak lagi mencapai nisab), maka haul terputus.

Pendapat yang dianut dalam madzhab adalah pendapat yang pertama. Sebab semua hewan tersebut berjalan bersama dalam haul dan sebagiannya mati, namun jumlah sisanya tidak kurang dari nisab. Oleh karena itu, penghitungan haulnya tidak terputus, sebagaimana penghitungan jika sisa induknya tetap mencapai nisab.

Pendapat yang dilontarkan oleh Abul Qasim jawabannya adalah, dengan matinya sang induk, maka induk tersebut tidak lagi menjalani masa haul. Meski demikian, hal yang demikian tidak berlaku bagi anaknya yang masih tetap hidup.

Jika seorang laki-laki diawal bulan muharram memiliki 40 ekor kambing, di awal bulan shafar memiliki 40 ekor kambing dan di awal bulan rabi'ul awwal memiliki 40 ekor kambing: kemudian semua kambing tersebut telah sempurna haulnya: Dalam masalah ini ada dua *qaul* (pendapat):

1. Dalam *qaul qadim*, Imam Syafi'i menyatakan: zakat untuk semuanya adalah seekor kambing. Setiap 40 ekor zakatnya 1/3 kambing. Sebab setiap 40 ekor bercampur dengan 80 ekor yang lain dalam hal

kewajiban. Dengan demikian bagian zakatnya dari setiap 40 ekor adalah 1/3 kambing.

2. Dalam *qaul jadid*, Imam Syafi'i menyatakan: untuk kelompok 40 ekor yang pertama, zakatnya adalah sekor kambing. Sebab selama satu bulan ia tidak bercampur dengan yang lain. Mengenai kelompok 40 yang kedua, ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab): terkena kewajiban 1 ekor kambing. Sebab kelompok yang pertama tidak dianggap bercampur dengannya. Demikian juga dengan posisi kelompok kedua. Menurut pendapat yang kedua, terkena zakat sebanyak ekor kambing. Sebab kondisinya bercampur dengan yang lain, sejak kambing tersebut dimiliki. Mengenai kelompok yang ketiga, ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab): pendapat yang pertama, kelompok ketiga terkena zakat sebanyak 1 ekor kambing. sebab kelompok pertama dan kedua tidak mendapatkan manfaat dari percampuran dengan kelompok ini. Demikian juga dengan posisi kelompok ketiga. Pendapat yang kedua, terkena zakat sebanyak 1/3 ekor kambing. sebab kelompok ini bercampur dengan 80 keor yang lain. Dengan demikian, jika kewajiban zakat dari jumlah keeluruhan adalah 1 ekor, maka kewajiban yang harus dikeluarkan dari kelompok ketiga ini adalah 1/3 ekor kambing.

Penjelasan:

Atsar dari sayyidina Umar bin Khaththab ini diriwayatkan oleh Imam Malik dalam kitab *Al Muwaththa'* dan Imam Syafi'i lengkap dengan sanadnya yang *shahih.*

Kata *Al Ummmahaat* digunakan untuk selain manusia sebenarnya jarang sekali digunakan. Menurut *qaul* yang *shahih*, untuk induk selain manusia biasanya digunakan kata *alamaat*, dengan membuang huruf *ha'*-nya. Untuk manusia yang biasa digunakan adalah kata *Ummahaat.* Meski demikian, penggunan kata yang satu untuk yang lain tidak terlarang. Ini telah saya jelaskan dalam kitab saya At-Tahdzib.

Adapun kata "*udda shighaar alaihim*" bisa dibaca dengan huruf *dal* yang difathhah, kasrah atau *dhammah.* Demikian juga kata-kata lain yang sejenis dengannya dari *fi'il mudha'af* yang awalnya didhommah. Seperti kata *syadda* dan *madda.*

Redaksi *"yankasirul biummil walad"* (hilang dengan ibu budak) para ahli debat menyatakan kata *al kasru* lebih dekat dibandingkan kata *an-naqdhu.* Jika seorang menjadikan sesuatu sebagai *illat* hukum, kemudian hukum tersebut tidak ada pada objek lain dengan kasus yang sama: maka dikatakan kepadanya bahwa *illat* tersebut menjadi muntaqidhah (batal) dengan suatu sebab. Jika *illat* tersebut tidak ada, namun maknanya ada ditempat yang lain, maka kepada orang yang berdali tersebut dikatakan: *illat* ini *munkasirun bikadza* (hancul dengan ini).

Contoh keduanya adalah:

Ada seorang lak-laki memiliki 2 anak laki-laki dan 1 cucu laki-laki dari anak laki-laki. Kemudian orang tersebut menghibahkan sesuatu kepada salah seorang anaknya. Ketika orang tersebut ditanya: kenapa anak tersebut engkau berikan sesuatu sebagai hibah.? Kemudian ia

menjawab: sebab ia adalah anakku. *Yantaqidhu alaika bi ibnikal aakhar wa yankasiru bi ibni ibnika* (hak mu telah hilang sebab anakmu yang lain dan hilang dengan adanya cucumu).

Adapun *al anmaathy* – dengan dibaca *fathah* – adalah nisbah kepada *al anmaath*: jamak dari lafazh *namthun*. Yang dimaksud dengan Al Anmathy ini adalah Abu Al Qasim Utsman bin Sa'id bin Yasar: seorang ulama yang pernah belajar kepada Imam Muzny. Diantara ulama yang berguru kepada Imam Al-Anmaathy adalah Ibnu Suraij dan pengarang kitab *Al Muhadzdzab* menasabkannya kepada kakeknya.

Redaksi "mereka terbiasa dengan salkhah". Ini merupakan sebuah perintah dari sayyidina Umar bin Khaththab kepada bawahannya yang bernama Sufyan bin Abdullah Abu Rabi'ah At-Tsaqafy At-Tha`ify Abu Umar. Ia adalah bawahan sayyidina Umar untuk wilayah Tha-if dan sosoknya termasuk dalam golongan sahabat. Kata *As-Sakhlah* adalah isim yang bisa digunakan untuk jenis laki-laki ataupun perempuan. Kata tersebut digunakan untuk anak-anak kambing ketika pertama kali terlahir. Kata jamaknya adalah *Sikhaal*.

Redaksi, "bulan Rabiul Awwal" dengan mentanwinkan kata rabii' dengan diidhafatkan. Dikatakan, "*Syarhu rabiil awwal, syarhu rabii'il aakhir*, syahru ramadhan" Selain ketiganya, tidak diungkap dengan kata *syahru kadza*. Biasanya langsung disebut nama bulan: Muharram, Shafar, Jumadil Uula, Rajab dan Sya'ban. Demikian juga dengan nama-nama bulan yang lain.

Hukum-Hukum: Para ulama madzhab kami mengatakan: Hewan ternak yang terlahir dan penghitungan masa haulnya diikut sertakan bersama dengan induknya dan dikeluarkan zakatnya jika induknya telah melewati masa haul —karena keberadaaannya dianggap

bersama dengan induknya-- ketentuan yang demikian berlaku: jika memenuhi 2 syarat:

1. Hewan tersebut lahir sebelum induknya melewati masa haul: baik sisa haul yang belum dilalui tersebut sedikit atau banyak.

Jika hewan tersebut lahir setelah sang induk melewati masa haul dan sebelum kondisinya memungkinkan untuk mengeluarkan zakat, maka tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini bahwa: Hewan yang terlahir tersebut tidak diikut sertakan dalam penghitungan haul yang sudah dilalui oleh induknya (sebab anak hewan tersebut lahir setelah induknya melalui masa haul dengan sempurna) Hewan tersebut diikutsertakan pada haul yang kedua. Jika hewan tersebut lahir setelah sang induk melalui masa haul dan kondisinya belum memungkinkan untuk mengeluarkan zakatnya: dalam kondisi yang demikian, menurut pendapat yang dianut dalam madzhab, hewan (yang lahir tersebut) tidak diikut sertakan dalam penghitungan haul yang pertama. Pendapat ini pula yang dikuatkan oleh Jumhur. Meski demikian, ada juga pendapat lain yang mengatakan: dalam masalah ini ada dua *qaul* (pendapat): yang *ashah* diantara keduanya adalah: tidak diiuktsertakan dengan induknya dalam penghitungan haul yang telah dilalui sang induk. Thaqriqah inilah yang disebutkan oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab* dalam bab setelah ini. Pendapat ini pula yang dikuatkan oleh Imam Mawardi, Imam Al Bandanijy dan ulama yang lain.

2. Hewan tersebut lahir setelah sang induk mencapai jumlah nisab.

Jika seseorang memiliki hewan yang jumlahnya belum mencapai nisab, kemudian hewan tersebut melahirkan dan dengan kelahiran tersebut jumlah keseluruhan mencapai nisab, maka penghitungan haul dimulai sejak jumlah hewan tersebut mencapai nisab. Kesimpulan yang demikian disepakati oleh ulama. Jika kedua

syarat ini terpenuhi, kemudian sebagian induk hewan tersebut mati dan jumlah sisanya mencapai nisab, maka tinggal meneruskan masa haul yang telah dilalui oleh induknya. Kesimpulan ini juga disepakati dan tidak ada perbedaan pendapat diantara ulama. Jika induknya mati: baik seluruhnya, atau sebagian dan sisanya tidak mencapai nisab, dalam masalah ini ada tiga *wajh* (pendapat ulama madzhab):

a. Pendapat yang *shahih* yang dianut oleh jumhur pengarang dan juga uama mutaqaddimin: hewan yang terlahir tersebut wajib dikeluarkan zakatnya dengan mengikuti penghitungan haul induknya: baik jumlah anak hewan tersebut mencapai nisab secara mandiri atau mencapai nisab dengan digabungkan dengan jumlah induknya.
b. Anak hewan yang telah mencapai nisab tersebut dikeluarkan zakatnya jika penghitungan masa haul induknya telah sempurna, dengan syarat masih ada induknya yang tersisa (tidak mati), meskipun sisa induknya tinggal 1 ekor. Jika semua induknya mati, maka penghitungan haul anak-anak hewan tersebut dimulai dari awal: yaitu sejak jumlah kelompok anak tersebut mencapai nisab.
c. Anak-anak hewan tersebut wajib dikeluarkan zakatnya jika penghitungan haul sang induk telah sempurna, dengan syarat sisa induk yang masih hidup jumlahnya mencapai nisab. Jika sisa induknya tidak mencapai nisab, maka tidak ada kewajiban mengeluarkan zakat semua hewan tersebut. Yang dilakukan adalah penghitungan haul tersebut dimulai ketika jumlahnya telah mencapai nisab. Pendapat ini dihikayatkan oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab* dari Imam Al-Anmaathy. Dalil yang digunakan oleh semua dapat difahami dari tulisan pengarang kitab Al Muhadzdzab.

Para ulama madzhab kami berpendapat: Faidah menggabungkan penghitungan haul anak-anak hewan yang terlahir dengan penghitungan haul induknya akan terlihat jelas dalam kasus: jika dengan adanya anak hewan tersebut bisa mencapai nisab yang lain. Misalkan, seseorang memiliki 100 ekor kambing, kemudian terlahir 21 ekor kambing dari kambing-kambing tersebut: dalam kondisi yang demikian haulnya kambing tersebut digabungkan dengan induknya. Kewajibannnya adalah: mengeluarkan 2 ekor kambing. Jika anak yang lahir jumlahnya hanya 20 ekor, maka tidak nampak menggabungkan faidah tersebut. *Wallahu a'lam. Wallahu a'lam.*

Penting untuk diketahui: Apa yang telah kami jelaskan berhubungan dengan hewan ternak yang terlahir dari induk yang dimiliki oleh seseorang. Sementara pernyataan pengarang kitab al-muhadzdza: Jika seseorang memiliki 40 ekor kambing di awal bulan muharram, 40 ekor di awal bulan shafa dan seterusnya telah diterangkan sebelum ini.

Masalah: permasalahan pertambahan anak kambing di pertengahan haul menurut pendapat beberapa madzhab.

Telah kami jelaskan bahwa dalam madzhab kami (madzhab Syafi'i) hewan yang terlahir, penghitungan haulnya mengikuti sang induk dengan syarat: hewan tersebut lahir dari dari induk yang dimiliki oleh seseorang yang jumlahnya telah mencapai nisab dan induk-induk tersebut belum melewati masa haul dengan sempurna.

Imam Al Akbary menghikayatkan dari Imam Hasan Bashri dan Ibrahim An-Nakhi: keduanya berkata: Penghitungan haul anak-anak hewan tersebut tidak diikut sertakan dengan penghitungan haul induknya, namun memiliki hitungan haul sendiri yang dimulai dari sejak anak-anak tersebut lahir.

Abu Hanifah berkata: penghitungan haul anak-anak hewan tersebut mengikuti penghitungan haul induknya yang telah mencapai nisab: baik anak kambing tersebut lahir dari induknya yang telah mencapai nisab atau hasil dari pembelian.

Menurut Imam Malik: jika seseorang memiliki 20 ekor kambing, kemudian dipertengahan haul kambing-kambing tersebut melahirkan hingga jumlah semuanya mencapai nisab, maka semuanya dikeluarkan zakatnya berdasarkan haul sang induk. Jika pertambahan tersebut bukan dari induk yang telah dimiliki, maka penghitungan haulnya jangan diikut serakan dengan hewan yang semula telah di miliki.

Riwayat dari Ahmad juga sama dengan pendapat Imam Malik ra, namun dalam riwayat lain , pendapat Ahmad sama dengan madzhab kami (madzhab Syafi'i).

Imam Sya'bi dan Daud berpendapat: Hewan tambahan tidak terkena zakat: baik dengan menggabungkan dengan yang ada atau dianggap sebagai kelompok tersendiri. Sebab, hewan tersebut biasanya tidak disebut dengan sebutan syaat (kambing). Para ulama juga mengutip dalil yang digunakan oleh keduanya: yaitu berdasarkan atsar. dan para ulama madzhab Syafi'i berdalil..[52]

10. Asy-Syirazi berkata: Jika seseorang memiliki harta yang jumlahnya telah mencapai nisab dan telah melewati masa haul dengan sempurna: jika kondisinya belum memungkinkan untuk mengeluarkan zakat: dalam masalah ini ada dua *qaul.*

---

[52] Pensyarah kitab ini, yaitu Imam Nawawi tidak menyebutkan dalil yang digunakan oleh ash-hab.

1. Dalam *qaul qadim*, Imam Syafi'i berkata: tidak wajib mengeluakan zakat sebelum kondisinya memungkinan. Berdasarkan kaidah ini, maka kewajiban mengeluarkan memiliki tiga syarat:
   a. Telah melewati masa haul.
   b. Jumlahnya telah mencapai nisab.
   c. Kondisinya memungkinkan untuk mengeluarkan zakat.

   Dalil untuk masalah ini adalah, jika harta tersebut rusak, maka sang pemilik tidak wajib bertanggung jawab dalam mengeluarkan zakat. Dengan demikian, zakat tersebut tidak wajib atas orang tersebut jika kondisinya belum memungkikan untuk mengeluarkan sebagaimana kondisi rusaknya barang tersebut sebelum melewati masa haul.

2. Dalam kitab *Al Imla`* dikatakan: wajib, dan inilah pendapat yang *shahih*. Berdasarkan kaidah ini, maka kewajibann mengeluarkan zakat memiliki dua syarat:
   a. Telah melewati masa haul dengan sempurna.
   b. Jumlahnya telah mencapai nisab.

   Mengenai *imkanul ada`* (kondisi yang memungkinan untuk mengeluarkan) tidak dijadikan sebagai syarat terkenanya kewajiban, namun sebagai syarat tanggung jawab jika barang yang dimiliki rusak.)

Adapun dalil dalam masalah ini adalah: Jika si pemilik tidak terkena kewajiban mengeluarkan zakat, maka ia tidak wajib menggantinya jika barang tersebut dirusaknya, sebagimana ia tidak wajib mengganti jika barang tersebut

dirusak sebelum terlewatinya masa haul. Berdasarkan ketentuan bahwa sang pemilik wajib mengganti harta yang dirusaknya setelah melewati masa haul, ini menunjukkan bahwa ia telah terkena kewajiban mengeluarkan zakat - ketika jumlahnya mencapai nisab dan telah melewati masa haul – *penerj*)

- Jika seseorang memiliki 5 ekor onta, kemudian 1 ekornya mati setelah haul dan saat itu ia belum tamakkun (kondisinya belum memungkinkan untuk mengeluarkan zakatnya), permasalahannya dilihat.

Jika kita berpatokan pada kaidah bahwa Adanya keleluasan dalam menunaikan merupakan syarat wujub, berarti gugurlah kewajiban mengeluarkan zakat. Sebab jumlah harta yang dimiliki telah berkurang dari nisab sebelum timbulnya kewajiban. Kondisi yang demikian disamakan dengan rusak atau matinya hewan yang ia miliki sebelum haul.

Jika kita berangapan bahwa Imakanul ada (keleluasaan dalam menunaikan) tidak menjadi syarat wujub, namun ia hanya menjadi syarat dhaman (syarat timbulnya kewajiban mengganti), maka gugurlah kewajiban menzakatkan bagian hewan yang mati. Kewajiban zakatnya hanya terkena pada 4/5 hewan yang dimiliki.

- Jika seseorang memiliki hewan ternak yang jumlahnya telah mencapai nisab dan ketika telah melewati masa haul namun belum imkanul ada, hewan-hewan tersebut melahirkan: Dalam masalah ini ada dua *thariqah* (pendapat): Jawabannya didasari oleh 2 *qaul* (pendapat): Jika kita berpedoman pada kaidah bahwa

imkanul ada`* merupakan syarat wujub, maka anak-anak yang terlahir tersebut diikutsertakan bersama ibunya. Jika kondisinya sudah *imkan*, maka semuanya dikeluarkan zakatnya. Jika berpedoman pada kaidah bahwa *imkanul ada` merupakan syarat dhoman (kewajiban untuk mengganti jika rusak), maka anak-anak yang lahir tersebut tidak diikut sertakan bersama induknya. Sebab anak-anak hewan tersebut lahir setelah timbulnya kewajiban. Diantara para ulama madzhab Syafi'i ada yang berpendapat bahwa dalam masalah ini ada dua *qaul* namun tidak didasari atas 2 *qaul*:

1. Anak-anak hewan tersebut diikut-sertakan bersama induknya, berdasarkan pernyataan sayyidina Umar ra, "Hitunglah mereka dengan anak kambing yang diangon pengembala." kata sulkhah berarti anak domba yang digembalakan oleh tangan pengembala adalah yang sudah masuk masa haul. Adapun anak domba yang lahir sebelum haul, maka setelah terlewatinya masa haul ia memiliki penghitungan sendiri.
2. Ini merupakan pendapat yang *shahih*, anak-anak hewan tersebut tidak diikut sertakan bersama induknya. Sebab zakat telah diwajibkan atas induknya dan zakat tidak merembet ke anak. Jika merembet setelah timbulnya kewajiban, maka wajib pula setelah *imkan*. Sesungguhnya kewajiban tersebut telah pasti dan kondisi ditetapkan secara pasti lebih utama dibandingkan sekedar timbulnya kewajiban. Jika kewajiban zakat tidak merembet

setelah ditetapkannya kewajiban, maka ketidak wajiban tersebut lebih utama dihukumi kepada kondisi yang baru sekedar timbul kewajiban.

Penjelasan:

Hadits Umar yang disebutkan oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab* telah dijelaskan sebelum ini. Hadits tersebut statusnya *shahih* dan telah dijelaskan juga arti sulkhah.

Para ulama madzhab kami berkata: Jika hewan yang jumlahnya mencapai nisab telah melwati masa haul, maka *imkanul ada* ' (kondisi yang memungkinan si pemilik mengeluarkan kewajiban zakatnya)merupakan syarat dhaman. Pendapat ini disepakati. Apakah *imkanul ada* ' merupakan syarat wajib.? Dalam masalah ini ada dua *qaul* (pendapat)yang masyhur:

1. Ini merupakan pendapat yang *ashah* dan disepakati oleh para ulama madzhab Syafi'i bahwa: *Imkanulada* ' bukan syarat wajib, namun merupakan syarat *dhaman* (jaminan). Pendapat ini di nash dalam kitab *Al Imla* ' yang termasuk dalam kitab-kitab yang baru.
2. Imkaanul ada merupakan syarat wujub dan ini di nash dalam kitab *Al Umm* dan *Al Qadim*. Ini juga merupakan pendapat yang dianut oleh Imam Malik.

Dalil keduanya telah disebutkan dalam kitab *Al Muhadzdzab*. Mereka juga memberikan dalil terhadap pendapat *qaul qadim* dengan mengkiyaskannya dengan masalah shalat, puasa dan haji: bahwa tamakkun (kondisi yang memungkinkan seseorang melaksanakan apa yang diperintahkan) merupakan syarat wujub.

Dalil yang digunakan untuk mendukung pendapat yang *ashah* adalah: Jika telah melewati masa haul dan kondisi *imkan* belum terwujud

dalam beberapa waktu, maka penghitungan haul yang kedua dimulai dari kondisi *imkan*. Para ulama madzhab kami berpendapat: ini memang disepakati. Diakhir bab awal telah dijelaskan secara rinci tentang yang dimaksud dengan kondisi *imkan*.

Para ulama madzhab kami berkata: Pernyataan kami *imkaanul ada`* menjadi syarat dalam dhaman artinya adalah: "*Sang pemilik diwajibkan mengeluarkan zakat atas sisa hewan yang sebelumnya telah mencapai nisab*" (jika seseorang memiliki 40 ekor kambing, kemudian setelah masa *imkan* 20 ekornya mati, maka ia wajib mengeluarkan ½ dari ketentuan zakat: Jika 40 ekor wajib zakatnya 1 ekor, maka 20 ekor wajib zakatnya ½ ekor – Penterj)

Jika seluruh harta yang jumlahnya mencapai nisab dan telah melewati masa haul tersebut rusak sebelum timbulnya kondisi *imkan*: dalam kondisi yang demikian, sang pemilik tidak terkena kewajiban mengeluarkan zakat. Pendapat yang demikian disepakati, sebagaimana disebutkan oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab*. Jika kita berpendapat bahwa *imkan* merupakan syarat wujub, itu berarti ketika timbulnya waktu kewajiban, harta tersebut sudah tidak ada. Jika kita katakan *imkan* merupakan syarat dhaman, maka tidak ada yang tersisa untuk mengganti.

- Jika 5 ekor onta melewati masa haul, kemudian salah seekor dari onta tersebut mati sebelum *imkan*. Dalam kondisi yang demikian, sang pemilik tidak terkena kewajiban mengeluarkan zakat atas onta yang mati. Pendapat yang demikian disepakati. Mengenai sisa onta yang 4 ekor, jika kita berpedoman pada kaidah bahwa *imkan* merupakan syarat wujub, maka tidak ada kewajiban mengeluarkan zakat atas pemiliknya (sebab jumlah 4 ekor tidak dianggap mencapai nisab *-penerj*). Jika kita berangapan bahwa imkaan merupakan syarat dhaman, maka

sang pemilikwajib mengeluarkan zakat atas sisa hewan yang sebelumnya telah mencapai nisab: zakat yang wajib dikeluarkan adalah 4/5 kambing. Jika yang mati 4 ekor onta, berdasarkan kaidah pertama (*imkan* merupakan syarat wujub), maka sang pemilik tidak terkena kewajiban mengeluarkan zakat. Berdasarkan kaidah yang kedua (*imkan* merupakan syarat dhaman), maka si pemilik wajib mengeluarkan zakat 1/5.

- Jika seseorang memiliki 30 ekor sapi, kemudian setelah melewati masa haul dan sebelum Imkan ada 5 ekor yang mati: berdasarkan kaidah *imkan* merupakan syarat wujub, maka sang pemilik tidak terkena kewajiban mengeluarkan zakat. Berdasarkan kaidah bahwa *imkan* merupakan syarat dhaman, sang pemilik wajib mengeluarkan zakatnya sebanyak 5/6 *tabi'*.
- Jika seseorang memiliki 9 ekor onta, kemudian setelah melewati masa haul dan sebelum *imkan* 4 ekor onta tersebut mati: Dalam kondisi yang demikian, jika kita beranggapan bahwa *imkan* merupakan syarat wujub, maka zakat yang harus dikeluarkan oleh sang pemilik adalah seekor kambing: sebab sisanya yang 5 ekor mencapai jumlah nisab. Jika kita beranggapan bahwa *imkan* merupakan syarat dhaman, dan kita berpendapat bahwa *al waqshu* tidak dihitung, maka kewajiban zakatnya juga sama: yaitu 1 ekor kambing. Jika kita beranggapan bahwa kewajiban berhubungan dengan semua hewan yang dimiliki, pendapat yang *shahih* dan dikuatkan oleh jumhur: wajib dikeluarkan sebanyak 5/9 kambing. Abu Ishaq berpendapat zakat yang wajib dikeluarkan adalah seekor kambing. Akan kami jelaskan uraian tentang alasan yang digunakan oleh Abu Ishaq diawal bab setelah ini dalam masalah *Auqash*: apakah jumlah tersebut tidak dihitung atau masuk hitungan? Insya Allah.

Jika seseorang memiliki 9 ekor onta, kemudian setelah melewati masa haul dan sebelum *imkan*, yang mati ada 5 ekor: Dalam kondisi yang demikian: jika kita beranggapan bahwa *imkan* merupakan syarat wujub, maka sang pemilik tidak terkena kewajiban mengeluarkan zakat.

Jika kita beranggapan bahwa *imkan* merupakan syarat dhaman dan status *al waqshu*[53] (tidak dihitung) maka sang pemilik wajib mengeluarkan zakat sebanyak 4/5. Jika kita beranggapan *al waqshu* dihitung, maka zakat yang wajib dikeluarkan sebanyak 4/9 kambing. Disini tidak ada pendapat Abu Ishaq.

- Jika seseorang memiliki 80 ekor kambing, kemudian setelah melewati masa haul dan sebelum *imkan* ada yang mati sebanyak 40 ekor. Jika kita beranggapan bahwa *imkan* merupakan syarat wujub atau syarat dhaman, hewan yang *al waqshu* statusnya tidak dihitung, maka zakat yang wajib dikeluarkan adalah seekor kambing. Jika kita beranggapan bahwa zakat berhubungan dengan semua kambing, maka zakatnya ½ kambing. Berdasarkan pendapat Abu ishaq, zakatnya adalah seekor kambing.
- Jika seseorang memiliki 25 onta ba'ir[54] (onta yang telah tumbuh gigi taringnya), kemudian setelah melewati masa haul dan sebelum *imkan* ada yang mati sebanyak 5 ekor: Jika kita beranggapan bahwa *imkan* merupakan syarat wujub, maka zakat yang wajib dikeluarkan oleh sang pemilik adalah 4 ekor kambing. Jika bukan termasuk syarat wujub, maka zakat yang harus dikeluarkan oleh sang pemilik adalah 4/5 *bintu makhadh*.

---

[53]*Alwaqshu* adalah sejumlah hewan yang ada diantara 2 kewajiban. Contoh, nisab onta adalah 5 ekor. Jika seseorang memiliki 5 ekor onta, maka zakat yang wajib dikeluarkan adalah seekor kambing hingga onta tersebut mencapai jumlah 10 ekor. Onta yang ke 6, ke 7. Ke 8 dan onta yang ke 9 disebut *waqshun. Penerj*).

[54] Ba'ir; Onta yang telah tumbuh gii taringnya – Penterj)

- Jika seseorang memiliki hewan yang jumlahnya mencapai nisab, kemudian setelah melewati masa haul dan sebelum *imkan* hewan-hewan tersebut melahirkan anak: dalam masalah ini ada dua *thariqah* (pendapat) sebagaimana disebutkan oleh pengarang kitab *Al Muhadzdzab* lengkap beserta dalilnya. Ada juga pendapat yang ketiga, yaitu: pemiliknya tidak terkena kewajiban mengeluarkan zakat atas hewan-hewan yang terlahir tersebut dan ini hanya 1 *qaul*. Permasalahan ini pada pasal sebelumnya telah dijelaskan. Pendapat yang dianut dalam madzhab: hewan-hewan yang terlahir tersebut penghitungan haulnya tidak digabung bersama induknya. Penghitungan haulnya dimulai sejak anak-anak hewan tersebut dilahirkan. *Wallahu a'lam.*

Redaksi "Jika zakat tidak wajib, maka tidak ada kewajiban mengganti harta yang dirusak." Maksudnya adalah: Jika seseorang memiliki harta yang sudah melewati masa haul dan sebelum *imkan*, kemudian ia merusak harta tersebut, maka kewajibannya dalam mengeluarkan zakatnya tidak gugur. Pendapat ini disepakati, karena orang tersebut bersikap ceroboh dalam menjaga harta yang wajib ia keluarkan sebagai zakat. Kecuali jika yang dirusak adalah sisanya, ia tidak wajib mengganti sebab tidak dianggap ceroboh.

Jika yang merusak harta tersebut selain pemiliknya, jika kita beranggapan bahwa tamakkun merupakan syarat wujub, maka sang pemilik tidak wajib mengeluarkan zakat. Jika kita beranggapan bahwa tamakkun merupakan syarat dhaman dan menganggap bahwa zakat berhubungan dengan beban kewajiban yang berhubungan dengan dzimmah, maka sang pemilik juga tidak wajib mengeluarkan zakat. Jika kita beranggapan bahwa zakat berhubungan dengan zat harta, maka hak faqir miskin berubah menjadi nilai yang harus dikeluarkan oleh sang pemilik.

Redaksi "Jika sebagian hewan yang jumlahnya telah mencapai nisab tersebut mati, dan itu terjadi sebelum tamakkun, maka gugurlah kewajiban zakat atas pemiliknya." Maksudnya adalah, sang pemilik tidak wajib mengeluarkan zakat. Yang perlu dicermati di sini, gugurnya tidak bersifat hakiki. Redaksi seperti ini sering digunakan oleh para ulama madzhab Syafi'i. Uraiannya adalah: ketika sebab timbulnya kewajiban terwujud, kemudian ada mani'• (penghalang) yang menjadikan syarat tersebut tidak menimbulakn kewajiban, keberadaan penghalang tersebut sebagai penggugur apa yang sebelumnya telah diwajibkan. Penggunaaan kata suquth di sini bersifat majazi. *Wallahu a'lam.*

Pendapat Beberapa Ulamà Tentang *Imkaanul Ada*[55].

Telah kami jelaskan bahwa menurut pendapat yang *ashah* dalam madzhab kami (madzhab Syafi'i) imkaanul ada merupakan syarat dhaman. Jika harta yang dimiliki rusak setelah melewati masa haul, maka sang pemilik wajib mengeluarkan zakat atas sisa harta yang ada yang sebelumnya telah mencapai nisab. Jika rusaknya sebelum *imkan*, maka ia tidak wajib mengeluarkan zakatnya.

Ahmad bin Hanbal mengatakan bahwa Sang pemilik tetap terkena kewajiban dalam dua kondisi tersebut. Menurutnya, *tamakkun* bukan termasuk syarat wujub dan bukan pula syarat dhaman.

Abu Hanifah berpendapat: jika barang tersebut rusak setelah kondisinya tamakkun, maka sang pemilik tidak terkena kewajiban zakat, kecuali jika imam atau petugas telah meminta zakat namun orang tersebut menolak untuk memberikan. Diantara para ulama madzhab

---

[55] Yang dimaksud dengan *Imakaanul ada`* adalah kondisi dimana sang pemilik dapat melaksanakan apa yang diperintahkan.

Syafi'i ada yang berpendapat: Tidak dibebankan kewajiban zakat, meskipun orang tersebut telah diminta untuk mengeluarkannya.

Imam Malik berkata: Jika harta yang akan dikeluarkan untuk zakat telah dipisahkan, kemudian diambil untuk diserahkan kepada fakir miskin, namun harta tersebut rusak ditangan si pemilik tanpa kesengajan dan ia telah berusaha menjaganya: dalam kondisi yang demikian si wajib zakat tidak wajib mengeluarkan zakat dan kewajiban tersebut gugur.

Daud berkata: Jika harta tersebut rusak tanpa kesengajaan, maka gugurlah kewajiban mengeluarkan zakat. jika ada kesengajaan, maka ia tetap terkena kewajiban mengeluarkan zakat. Jika harta yang telah mencapai nisab sebagiannya rusak, maka gugurlah kewajiban mengeluarkan zakat atas bagian harta yang rusak tersebut. Dalil kami adalah qiyas atas hutang adamy.

11. Asy-Syirazi berkata, "Apakah kewajiban mengeluarkan zakat berhubungan dengan zat harta yang dimiliki atau berhubungan dengan kewajiban yang menjadi beban pemiliknya? Dalam masalah ini ada dua *qaul* (pendapat):

1. **Dalam *qaul qadim* dikatakan: Kewajiban tersebut menjadi beban kewajiban pemilik dan zat harta adalah jaminannya. Jika berhubungan dengan zat harta, maka zakat yang dikeluarkan untuk fuqara harus diambil dari zat harta yang terkena zakat tersebut dan tidak boleh mengeluarkannya dari harta yang lain: sebagimana hak mudharabah dan syirkah.**
2. **Dalam *qaul jadid* Imam Syafi'i mengatakan: kewajiban tersebut berhubungan dengan zat harta yang terkena**

zakat dan pendapat ini merupakan pendapat yang *shahih*. Sebab zakat berhubungan dengan zat harta dan jika harta tersebut rusak, maka kewajiban zakatnya menjadi gugur.

Jika kita berpedoman pada kaidah bahwa zakat berhubungan dengan zat harta: jika seseorang memiliki harta yang jumlahnya mencapai nisab, kemudian orang tersebut belum menunaikan zakatnya hingga tiba masa haul yang kedua, maka yang haul kedua tidak wajib dikeluarkan zakatnya. Sebab kaum fuqara memiliki sebagian harta yang telah mencapai nisab tersebut, sementara sisanya – setelah dikurangi zakat - tidak lagi mencapai nisab.

Jika kita berpedoman pada kaidah bahwa: zakat berhubungan dengan dzimmah (berhubungan dengan kewajiban diri), maka haul yang kedua dan haul-haul setelahnya tetap harus dikeluarkan zakatnya. Sebab harta tersebut masih tetap menjadi miliknya dan tetap mencapai jumlah nisab (tidak dikurangi oleh bagian faqir miskin yang berhak menerima zakat – *penerj*)

Penjelasan:

Redaksi "Apakah zakat berhubungan dengan zat harta atau berhubungan dengan kewajiban atas diri pemiliknya? Dalam masalah ini ada dua *qaul* (pendapat):

1. Dalam *qaul jadid* dan dianggap sebagai *qaul shahih*: zakat berhubungan dengan zat harta.
2. Dalam *qaul qadim*, zakat dianggap berhubungan dengan dzimmah (kewajiban atas diri pemiliknya)"

Demikian masalah ini disebutkan oleh para ulama madzhab Syafi'i dari kalangan ulama Irak dan disetujui oleh jumhur ulama Khurasan bahwa pendapat yang *shahih* adalah: zakat berhubungan dengan zat harta.

Imam Haramain, Imam Ghazali dan sekelompok ulama dari Khurasan menyebutkan urutan dalam menukil masalah ini. Mereka berkata: Apakah zakat berhubungan dengan zat harta atau dzimmah (kewajiban yang dibebankan atas diri pemilik harta): dalam masalah ini ada dua *qaul*.

Jika kita beranggapan berhubungan dengan zat harta: dalam masalah ini, ada dua *qaul*:

1. Para fuqara berarti berserikat dengan sang pemilik atas harta tersebut. Kadar kepemilikan fuqara atas harta tersebut sesuai dengan jumlah yang harus dikeluarkan oleh sang pemilik sebagai zakat. Dengan demikian, baik buruknya zat barang berimbas kepada kepemilikan. Jika ada barang yang kurang bagus, maka ada hak fuqara dalam barang yang kurang bagus tersebut. Jika sang pemilik tidak mau mengeluarkan zakatnya, maka imam (pemimpin Negara) wajib mengambil sebagian zat harta tersebut dengan cara paksa.
2. Zakat berhubungan dengan harta dengan sifat ta'alluq bil-iitsaaq. Sebab jika dianggap kepemilikannya berserikat, maka tidak boleh mengeluarkan zakat dari tempat lain: sebagaimana berserikatnya dua orang atas satu harta. Berdasarkan *qaul* (pendapat) ini, maka tatacara *istiitsaq* ada dua *qaul*:
   a. Hubungannya seperti ini hubungan hutang dengan barang gadaian.
   b. Hubungan zakat dengan harta bersifat seperti *ta'alluq bil-arsyi* yang menjajdi kewajiban budak yang berbuat pidana.

Sebab kewajiban zakat menjadi gugur, jika harta tersebut rusak sebelum ada kondisi tamakkun. Jika kita anggap hubungannya seperti hubungan barang gadaian, maka kewajiban zakatnya tidak gugur.

Imam Haramain dan ulama yang lain menghikayatkan dari Ibnu Suraij bahwa ia berkata:

1. Tidak ada perbedaan pendapat bahwa kewajiban zakat berhubungan dengan zat harta seperti hubungan harta syirkah.
2. Seperti hubungan barang gadaian.
3. Berhubungan dengan arsyu jinayah.
4. Berhubungan dengan dzimmah

Pengarang kitab tatimmah berkata: Jika kita beranggapan bahwa kewajiban zakat berhubungan dengan dzimmah: apakah harta yang terkena zakat tersebut tidak berstatus apa-apa atau berstatus sebagai jaminan: Dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat).

Para ulama madzhab kami berkata:

Jika kita beranggapan bahwa kewajiban zakat berhubungan dengan zat harta seperti *ta'alluq rahan* (gadaian) atau *ar-rasyu*: apakah berhubungan dengan semua, atau berhubungan dengan sebagiannya saja, sesuai kadar yang wajib dikeluarkan sebagai zakat ? Dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab) dan ini dihikayatkan oleh Imam Haramain dan yang lainnya: Pendapat yang *ashah* diantara keduanya adalah: sesuai dengan kadar yang wajib dikeluarkan sebagai zakat. Dalam komentaranya, Imam haramain berkata: Pembatasan dengan seukuran kadar zakat sangat tepat dan ini pula yang dianut oleh Jumhur. Pendapat yang lain kurang tepat.

Perbedaan pendapat akan nampak faidahnya dalam masalah dijualnya harta zakat. Masalah ini berlaku jika yang wajib dikeluarkan adalah harta yang sejenis dengan objek zakat. Jika zat harta yang wajib dikeluarkan berbeda dengan harta yang terkena zakat: misalkan orang yang memiliki 5 ekor onta, ia terkena kewajiban mengeluarkan zakat seekor kambing: dalam masalah ini ada dua *thariqah* (pendapat), sebagaimana dihikayatkan oleh pengarang kitab *tatimmah* dan ulama yang lain.

1. Dipastikan berhubungan dengan dzimmah karena perbedaan jenis harta yang dikeluarkan dengan harta yang terkena zakat.
2. Merupakan pendapat yang *shahih* dan dikuatkan oleh Jumhur ulama: Ada perbedaan pendapat sebagaimana dalam masalah jenis yang sama. Berdasarkan *qaul Al Istiitsaq*: tidak berbeda. Berdasarkan *qaul* Syirkah, kepemilikan atas dasar syirkah sesuai dengan kadar nilai yang harus dikeluarkan sebagai zakat.

Masalah: Adapun redaksi ketika menjelaskan *qaul qadim*, "Karena zakat: jika dianggap berhubungan dengan zat harta, maka tidak boleh mengeluarkannya untuk fuqara dari harta yang lain, sebagaimana hak mudharib dan syariik." Yang dimaksud dengan mudhaarib —dengan huruf *ra* ` yang dikasrah dan boleh juga dibaca *fathah*— artinya adalah petugas hutang. Apa yang dikatakan olehnya bahwa boleh mengeluarkan zakat dari selain harta yang terkena zakat adalah pendapat yang disepakati.

Para ulama kami menjawab pernyataan *qaul jadid* yang *shahih*: sesungguhnya kebijakan mengeluarkan zakat didasari oleh asas keleluasaan. Maka ada beberapa toleransi yang tidak diberikan pada ksus lain. Kemudian, pernyataan pengarang kitab *Al Muhadzdzab* saat

menjelaskan *qaul jadid* bahwa zakat berhubungan dengan harta dan kewajibannya menjadi gugur jika rusaknya harta merupakan pengecualian dari hukum rahn (gadaian)

Masalah: Jika seseorang memilki 40 ekor kambing. Setelah melewati masa haul, ia belum mengeluarkan zakatnya hingga datang haul yang kedua: jika dalam setiap haul ada tambahan seekor kambing atau lebih —hingga jumlahnya tetap mencapai nisab— Dalam kondisi yang demikian, tidak ada perbedaan pendapat mengenai kewajiban mengeluarkan seekor kambing dalam setiap haul. Jika setelah haul pertama tidak ada pertambahan kambing, maka si pemilik hanya berkewajiban mengeluarkan zakat untuk haul pertama.

Adapun masalah haul yang kedua:

Jika kita berpedoman pada kaidah bahwa zakat berhubungan dengan dzimmah (kewajiban yang dibebankan atas diri) dan ia memiliki harta lain —yang nilainya sebanding dengan sekor kambing untuk mengeluarkan zakat—, maka dalam haul yang kedua ia tetap terkena kewajiban mengeluarkan zakat seekor kambing.

Jika harta yang dimiliki hanya sebatas nisab, maka permasalahannya dilihat dari permasalahan hutang (kewajiban yang harus ditunaikan): Apakah hutang menjadi penghalang kewajiban zakat atau tidak?

Jika kita beranggapan bahwa hutang menjadi penghalang timbulnya kewajiban zakat, maka ia tidak wajib mengeluarkan zakat untuk masa haul yang ke dua. Jika kita berangapan bahwa hutang tidak menjadi penghalang timbulnya kewajiban zakat, maka ia wajib mengeluarkan zakat untuk masa haul yang kedua. Jika kita berangapan bahwa zakat berhubungan dengan zat harta yang terkena zakat, seperti

ta'alluqnya syirkan, maka ia tidak wajib mengeluarkan zakat untuk haul yang kedua. Sebab fakir miskin memiliki sebagian harta tersebut yang menjadikan harta tersebut jumlahnya tidak lagi mencapai nisab. Oleh karena itu, ia tidak wajib mengeluarkan zakatnya. Percampuran tersebut tidak berpengaruh apa-apa, seperti percampurannya budak *mukatab* dengan kafir dzimmi.

Jika kita beranggapan bahwa zakat berhubungan dengan zat harta sepeerti ta'alluqnya arsy atau rahn, Imam haramain dan ulama yang lain dari kalangan muhakkikin berpendapat: jawabannya sebagaimana dalam masalah berhubungan dengan dzimmah. Imam Shaidalaani berkata: seperti dalam masalah syirkah. Yang benar adalah pendapat Imam Haramain dan ulama lain yang sependapat dengannya.

Jika kita beranggapan bahwa hutang tidak menjadi penghalang timbulnya kewajiban zakat, perbedan pendapat juga terjadi sebagaimana kita beranggapan bahwa zakat berhubungan dengan dzimmah.

Jika seseorang memiliki 25 ekor onta yang telah melewati masa 2 haul dan zakatnya belum dikeluarkan dan tidak ada pertambahan harta berupa onta: dalam masalah ini, jika kita beranggapan bahwa zakat berhubungan dengan dzimmah dan hutang tidak menjadi penghalang timbulnya kewajiban zakat, atau ia memiliki harta lain yang nilainya cukup untuk mengeluarkan zakat untuk haul pertama, maka ia wajib mengeluarkan zakat seekor *bintu makhadh* untuk haul yang kedua. Jika kita beranggapan bahwa zakat berhubungan dengan dengan zat seperti hubungan syirkah, maka pada haul pertama, ia wajib mengeluarkan seekor *bintu makhadh* dan untuk haul yang kedua ia wajib mengeluarkan 4 ekor kambing. Mereka yang berpandangan hubungannya dengan harta seperti hubungan rahn (gadai), *al-arsyu* pemecahannya mengikuti gambaran yang telah ada.

Jika seseorang memiliki 5 ekor onta dan telah melewati masa 2 haul tanpa ada pertambahan harta dari jenis onta, maka hukumnya sama dengan 2 gambaran sebelumnya. Meski demikian, ada satu *wajh* (pendapat ulama madzhab) yang menyatakan bahwa *qaul* yang menyamakan hubungannya dengan syirkah tidak diterapkan dalam kasus ini: jika kewajibannya bukan dari jenis harta yang sama. Dengan demikian, hukum-hukum yang telah dijelaskan dalam masalah semuanya sama dengan hukum yang kedua pertama sesuai dengan uraian bahwa zakat berhubungan dengan dzimmah. *Wallahu a'lam.*

Masalah Menjual Harta Yang Sudah Terkena Zakat

Permasalahan ini merupakan pengembangan dari kaidah: apakah zakat berhubungan dengan zat harta atau berhubungan dengan dzimmah.? Selayaknya permasalahan ini dibahas pada saat ini, namun pengarang ktab *Al Muhadzdzab* membahasnya dalam bab zakat buah-buahan. Oleh karena itu, penjelasan dan uraian tentanng masalah ini juga saya (Imam Nawawi) tunda hingga masuk ke pembahasan zakat buah-buahan.

Bab: Zakat Onta[56]

1. Asy-Syirazi berkata, "Nisab pertama atas kepemilikan onta adalah 5 ekor dan kewajiban mengeluarkan zakatnya adalah seekor kambing. Dalam 10 ekor onta, zakatnya adalah 2 ekor kambing. Dalam 15 onta, zakatnya adalah 3 ekor kambing. Dalam 20 ekor onta, zakatnya adalah 4 ekor kambing. Dalam 25 ekor onta, zakatnya adalah seekor onta *bintu makhadh*: yaitu onta yang berusia 1 tahun dan masuk ke tahun kedua. Dalam 36 ekor onta, zakatnya adalah 1 ekor *bintu labun*: yaitu onta yang usianya sudah 2 tahun masuk tahun ketiga. Dalam onta yang jumlahnya 46, zakatnya adalah seekor *hiqqah*: yaitu onta yang berusia 3 tahun dan masuk tahun keempat. Dalam onta yang jumlahnya 61 ekor, zakatnya adalah seekor *jadz'ah*: yaitu onta yang usianya 4 tahun masuk tahun kelima. Dalam onta yang jumlahnya 76, zakatnya 2

---

56 Daftar istilah yang biasa digunakan dalam masalah zakat onta.

1. *Bintu makhadh*; yaitu onta betina yang berusia 1 tahun dan masuk tahun kedua.
2. *Bintu labun*; yaitu onta betina yang usianya sudah 2 tahun masuk tahun ketiga.
3. *Hiqqah*; yaitu onta betina yang berusia 3 tahun dan masuk tahun keempat.
4. *Jadz'ah*; yaitu onta betina yang usianya 4 tahun masuk tahun kelima.

ekor *bintu labun*. Dalam onta yang jumlahnya 91 ekor, zakatnya adalah 2 ekor onta *hiqqah*. Dalam onta yang jumlahnya 121, zakatnya adalah 3 ekor *bintu labun*. Setelah itu, setiap pertambahan 40 ekor, zakatnya adalah seekor bint labun dan setiap pertambahan 50 ekor, zakatnya adalah seekor onta *hiqqah*.

Dasar penetapan ini adalah sebuah riwayat dari Anas ﷺ: baha Abu Bakar ﷺ telah menulis surat untuknya ketika memerintahkannya berangkat menuju Bahrain.

"Dengan nama Allah yang maha pengasih dan Maha penyayang. Adalah kewajiban zakat yang telah difardhukan oleh Rasulullah atas kaum muslimin dan yang diperintahkan Allah kepada Rasul-Nya. Barangsiapa dari kaum muslimin yang diminta menurut ketentuan itu, maka hendaklah ia memberikannya. Barangsiapa yang diminta melebihi itu, maka janganlah ia memberikan.

Dalam 24 ekor onta dan jumlah yang kurang dari itu, zakatnya seekor kambing. Setiap pertambahan 5 ekor, zakatnya sekor kambing. Jika telah mencapai 25 ekor hingga 35, zakatnya adalah seekor onta *bintu makhadh* yang jenis kelaminnya perempuan. Jika tidak ada onta *bintu makhadh*, maka zakatnya adalah seekor *ibnu labun* yang berjenis kelamin laki-laki.

Jika onta tersebut telah mecapai jumlah 36 hingga 45, zakatnya seekor onta *bintu labun*.Jumlah 46 – 60, zakatnya seekor onta *hiqqah* yang sudah bisa dikawini oleh onta jantan. Jumlah 61 – 75, zakatnya adalah seekor jaz'ah (usianya sudah masuk tahun kelima). Jumlah 76 -90, zakatnya adalah 2 ekor *bintu labun*, jika jumlahnya 91 –

120, zakatnya adalah 2 ekor onta *hiqqah*. Jika lebih dari 120 ekor, maka setiap pertambahan 40 ekor, zakat atas tambahan tersebut adalah seekor *bintu labun* dan setiap pertambahan 50 ekor, zakatnya adalah seekor *hiqqah*.

Jika jumlah onta tersebut lebih dari 120 ekor, Abu sa'id Al Khudhri berkata: berubah dan zakat yang wajib dikeluarkan adalah 3 ekor *bintu labun*, berdasarkan pernyataan setiap 40 ekor onta, zakatnya adalah seekor *bintu labun*" dan tidak membedakan. Yang ditetapkan adalah pendapat yang pertama, berdasarkan riwayat dari Zuhri, ia berkata, "Salim membacakan untukku sebuah surat dari Rasulullah ﷺ yang diantara isinya adalah: Jika onta tersebut telah mencapai jumlah 91 hingga 120 ekor, maka zakatnya adalah 2 ekor onta *hiqqah*. Jika jumlahnya 121, maka zakatnya adalah 3 ekor *bintu labun*. Sebab jumlah tersebut termasuk *al waqshu* yang terbatas dalam pandangan syariah, maka kewajibannya tidak berubah meski kurang dari seekor sebagaimana dalam kasus *auqash* yang lain.

Penjelasan:

Ketetapan zakat hewan ternak berpatokan pada hadits anas dan Ibnu Umar. Oleh karena itu, hadits tersebut lebih dikedepankan. Adapun hadits Anas diriwayatkan oleh anas sendiri: bahwa Abu Bakar ؓ menulis surat yang berisikan sebuah ketetapan ketika beliau memerintahkan Anas berangkat menuju Bahrain.

"Dengan nama Allah yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang. Ini adalah kewajiban zakat yang diwajibkan Rasulullah ﷺ kepada kaum muslimin yang diperintahkan Allah ﷻ dan Rasul-Nya. Jika seorang diantara kaum muslimin diminta untuk menunaikannya,

hendaknya ia melaksanakannya. Jika diminta lebih dari batas ketentuan, maka janganlah ia memberikannya.

Dalam 24 ekor onta atau kurang dari jumlah tersebut, zakatnya adalah kambing. Dari jumlah 25 ekor hingga 35 ekor, zakatnya adalah seekor onta *bintu makhadh* yang berjenis kelamin betina. Dari 36 hingga 45 ekor, zakatnya adalah *bintu labun* yang berjenis kelamin betina. Dari 46 hingga 60 ekor, zakatnya adalah seekor onta *hiqqah* yang sudah dapat dikawini oleh jantannya. Dari 61 hingga 75 ekor, maka zakatnya adalah seekor *jadz'ah*. Dari 76 hingga 90 ekor, zakatnya adalah 2 ekor *bintu labun*, dari 91 hingga 120 ekor, zakatnya adalah 2 ekor onta *hiqqah*. JIka jumlahnya telah lebih dari 12 ekor, maka setiap pertambahan 5 ekor, zakatnya adalah seekor *bintu labun* dan setiap pertambahan 50 ekor, zakatnya adalah seekor onta *hiqqah*.

Jika seseorang hanya memiliki 4 ekor onta, maka ia tidak terkena kewajiban mengeluarkan zakat, kecuali ia mengeluarkannya atas keinginannya sendiri. Jika jumlahnya telah mencapai 5 ekor, maka zakatnya adalah seekor kambing.

Mengenai zakat kambing yang digembalakan di padang rumput: dalam setiap 40 ekor hingga jumlah 120, zakatnya adalah seekor kambing. Jika jumlahnya telah lebih dari 120 ekor hingga 200 ekor, maka zakatnya adalah 2 ekor kambing. Jika lebih dari 200 hingga mencapai jumlah 300, zakatnya adalah 3 ekor kambing. Jika jumlahnya telah lebih dari 300 ekor, maka setiap pertambahan perseratus ekor, zakatnya adalah sekor kambing. Jika kambing yang dimiliki jumlahnya kurang dari 40 ekor, maka tidak ada kewajiban mengeluarkan zakat kecuali atas keinginan pemiliknya secara sukarela. Zakat tanaman yang tergenang air adalah persepeluh. Jika ia hanya memiliki 90, maka ia tidak terkena kewajiban mengeluarkan zakat kecuali atas keinginannya sendiri secara sukarela.

Dalam kitab ini (*Al Muhadzdzab*) disebutkan bahwa: Barangsiapa yang wajib mengeluarkan zakat berupa seekor *bintu makhadh* dan tidak memiliki *bintu makhadh*, namun ia memiliki *bintu labun*, maka ia boleh mengeluarkan zakatnya berupa seekor *bintu labun*, ditambah dengan 20 dirham atau ditambah dengan 2 ekor kambing. Jika kewajibannnya berupa *bintu makhadh* dan ia tidak memiliki jenis tersebut, yang ada hanya *ibnu labun*, maka ia boleh mengeluarkan zakat berupa seekor *ibnu labun* tanpa harus memberikan tambahan yang lain.

Jika seseorang wajib mengeluarkan zakat berupa seekor onta *Jadz'ah* dan ia tidak memiliki jenis tersebut, yang ada hanya seekor *hiqqah*, maka ia boleh mengeluarkan seekor onta *hiqqah* ditambah dengan 2 ekor kambing atau tambahannya berupa 20 dirham.

Jika seseorang wajib mengeluarkan zakat berupa seekor onta *hiqqah* dan ia tidak memilikinya, yang ada hanya *jadz'ah*, maka ia boleh mengeluarkan seekor onta *jadz'ah* ditambah dengan 2 ekor kambing atau tambahannya berupa 20 dirham.

Jika seseorang wajib mengeluarkan zakat berupa seekor onta *hiqqah* dan ia tidak memilikinya, yang ada hanya *bintu labun*, maka ia boleh mengeluarkan seekor onta *bintu labun* ditambah dengan 20 dirham.

Jika seseorang wajib mengeluarkan zakat berupa seekor onta *bintu labun* dan ia tidak memilikinya, yang ada hanya *jadz'ah*, maka ia boleh mengeluarkan seekor onta *hiqqah*, ditambah dengan 2 ekor kambing atau ditambah dengan 20 dirham.

Jika seseorang wajib mengeluarkan zakat berupa seekor onta *bintu labun* dan ia tidak memilikinya, yang ada hanya *bintu makhadh*, maka ia boleh mengeluarkan seekor onta *bintu makhadh*, ditambah dengan 20 dirham atau ditambah 2 ekor kambing.

Janganlah zakat dikeluarkan dari hewan yang sudah tua renta, yang pecak sebelah matanya atau kambing liar kecuali jika si penerimanya mau. Hewan yang terkumpul tidak boleh dipisahkan dan yang dipisah tidak boleh disatukan: dengan tujuan tidak ingin mengeluarkan zakat. Hewan ternak kumpulan dari dua orang, pada waktu zakat harus kembali dibagi rata antara keduanya." Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Al Bukhari diuraikan secara terpisah dalam bab zakat, namun di sini saya kumpulkan sesuai dengan redaksi asli yang digunakan.

Adapun hadits Umar رضي الله عنه, hadits tersebut diriwayakan oleh Sufyan bin Husein dari Imam Zuhri, dari Salim, dari ayahnya: ia berkata: Sesungguhnya Rasulullah ﷺ telah menulis sebuah surat yang berisikan ketetapan tentang zakat. Meski demikian, surat tersebut belum sempat dikirm ke wakil-wakil beliu hingga beliau wafat. Surat tersebut diletakkan didekat pedangnya. Ketika Rasulullah ﷺ wafat, Abu Bakar رضي الله عنه mengamalkan isi surat tersebut hingga dia wafat. Setelah Abu Bakar رضي الله عنه wafat, Umar رضي الله عنه juga melaksanakan isi surat tersebut hingga dia wafat.

Dalam surat tersebut tertera, "dalam setiap 5 ekor onta, zakatnya adalah seekor kambing. Dalam 10 ekor onta, zakatnya adalah 2 ekor kambing. Dalam setiap 15 ekor onta, zakatnya adalah 3 ekor kambing. Dalam setiap 20 ekor onta, zakatnya adalah 4 ekor kambing. Dalam setiap 25 ekor onta, zakatnya adalah seekor onta *bintu makhadh*. Ketentuan ini berlaku hingga jumlah 35 ekor. Jika onta tersebut lebih dari 35 ekor hingga mencapai jumlah 71 ekor, maka zakatnya adalah seekor onta *jadz'ah*. Jika lebih dari 71 ekor hingga mencapai jumlah 90 ekor, maka zakatnya adalah 2 ekor *bintu labun*. Jika jumlahnya lebih dari 90 hingga mencapai jumlah 120 ekor, maka zakatnya adalah 2 ekor onta *hiqqah*. Jika jumlahnya lebih dari 120, maka setiap pertambahan 50 ekor zakat bagi tambahannya tersebut

adalah seekor onta *hiqqah*. Dan setiap pertambahan 40 ekor, maka zakatnya adalah seekor *bintu labun*.

Untuk zakat kambing: dalam setiap 40 ekor kambing hingga mencapai jumlah 120 zakatnya adalah seekor kambing. Jika jumlahnya lebih dari 120 ekor hingga mencapai jumlah 200 ekor, zakatnya adalah 2 ekor kambing. Jika lebih dari 200 ekor hingga mencpai jumlah 300 ekor, maka zakatnya adalah 3 ekor kambing. Jika jumlahnya lebih dari 300 ekor, maka setiap pertambahan 100 ekor, zakat atas pertambahan tersebut adalah seekor kambing. Janganlah hewan yang bercampur dipisahkan dan yang terpisah jangan disatukan dengan tujuan agar tidak terkena kewajiban mengeluarkan zakat.

Hewan ternak kumpulan dari dua orang, pada waktu zakat harus kembali dibagi rata antara keduanya. Janganlah zakat diambil dari hewan yang sudah tua renta atau memiliki cacat.

Imam Zuhri berkata: "Jika datang petugas pemungut zakat, maka harta dibagi menjadi 3 kelompok:

1. 1/3 kelompok yang bagus
2. 1/3 kelompokyang sedang
3. 1/3 Kelompok yang kurang bagus.

Petugas pengambil zakat mengambil kelompok yang sedang atau pertengahan."

Diriwayatkan oleh Abu Daud dan At-Tirmidzi dan ia berkata: Hadits ini berderajat hasan. Dan ini adalah lafazh At-Tirmidzi. Kebanyakan riwayat Abu Daud dan yang lainnya hingga mencapai jumlah 150 ekor. "Jika jumlahnya lebih dari 120 ekor" Dalam riwayat Abu Daud: Jika jumlahnya 121 ekor, maka zakatnya 3 ekor *bintu labun*." Isnad dari riwayat ini tidak *muttashil* (tidak bersambung).

Mengenai usia onta, permasalahan ini sangat penting untuk diketahui. Kata ibil bisa dibaca dengan huruf *ba* ` yang dikasrah dan boleh juga huruf tersebut disukun. Kata tersebut termasuk isim jenis yang dapat digunakan untuk onta jantan atau betina. Lafazhnya tidak memiliki bentuk mufrad. Kata ibil adalah muannats: dikatakan ibilun saa-imatun. Demikian pula dengan kata baqar dan ghanam.

Para pakar bahasa arab mengatakan: Anak sekor *naqqah* (onta) jika telah lahir disebut *Ruba'* (dengan huruf *ra* ` yang didhommah dan huruf *ba* ` yang di*fathah*). Kata muannatsnya adalah *rub'atun*, kemudian *Hubbau'n* dan *Hub'atun*. Dengan huruf *ha* ` yang didhommah dan huruf *ba* ` yang di*fathah*. Jika telah terpisah dari induknya, disebut *Fashiilun* dan bentuk jamaknya adalah *fashlaan* dan *alfishalalfithaam*. Di semua tahun, disebut *Huwar*.

Onta yang berusia satu tahun dan sudah memasuki tahun kedua disebut juga *ibnu makhadh* (untuk laki-laki) untuk jenis betinanya disebut *bintu makhadh*. Hewan tersebut mamsih disebut dengan istilah demikian hingga usinya memasuki tahun ketiga.

Jika sudah berusia 3 tahun, maka onta tersebut disebut dengan istilah *ibnu labun* dan untuk jenis betinanya disebut Bintu labun. Kata tersebut kebanyaknnya diidhafatkan kepada isim nakirah, namun terkadang para ahli bahasa mengidhofatkannya kepada isim ma'rifat. Disebut dengan istilah *ibnu labun* dikarenakan induknya melahirkan anak yang lain dan sang induk memiliki air susu. Seekor onta disebut *ibnu labun* hingga memasuki tahun keempat.

Jika telah memasuki tahun keempat, maka onta tersebut disebut dengan istilah hiqqu dan untuk jenis betinanya disebut *hiqqah*. Disebut demikian hingga memasuki tahun kelima.

Jika telah memasuki tahun kelima, maka onta tersebut disebut dengan istilah *jadza'ah* dengan huruf *dzal* yang di*fathah*. Inilah batasan usia terakhir yang terdapat dalam dalil-dalil yang berbicara tentang zakat.

Jika telah memasuki tahun keenam, onta tersebut disebut dengan istilah *tsaniy* dan untuk jenis betinanya disebut dengan istilah *Tsaniyyah*. Inilah tahun pertama bagi onta yang dapat digunakan dalam ibadah kurban.

Jika telah memasuki tahun ketujuh, maka onta tersebut disebut dengan istilah *Rabaa'* (dengan huruf *ra`* yang di*fathah*). Jika telah memasuki tahun ke delapan, maka onta terebut disebut dengan istilah *Sadas* (dengan huruf *sin* dan dal yang fath-hah). Bisa juga dibaca *Sadiiisun* (dengan tambahan huruf "ya"). Untuk jenis jantan dan betina digunakan kata yang sama.

Jika telah memasuki tahun kesembilan, maka onta tersebut disebut dengan istilah *Badzil* (dengan huruf *dzal* yang dikasrah). Untuk jenis betina menggunakan kata yang sama tanpa ta'.

Jika telah memasuki tahun kesepuluh, maka onta tersebut disebut dengan istilah *Mukhlaf* (dengan huruf mim yang didhommah dan *kha* ` yang disukun). Dan untuk jenis betinanya adalah *mukhlaf* tanpa huruf (*ta* ` *marbutha*) diakhir menurut Kasani dan dengan huruf ha diakhir menurut pendapat Abu Zaid An-Nahwu. Ibnu Qutaibah dan yang lain menghikayatkan dari keduanya. Dan selain keduanya juga sepakat dengan penggunaan yang demikian. Setelah itu, tidak ada istilah khusus bagi onta. Meski demikian, ada juga yang menggunakan istilah *Baazil Aamun, baazil aamain, mukhlaf aamun, mukhlaf aamaini*. Demikian jika lebih dari itu.

Jika onta tersebut sudah tua, disebut dengan istilah *aud* (dengan huruf ain yang di*fathah* dn huruf *wau* yang disukun). Untuk jenis betinanya disebut dengan istilah *Audah*. Jika sudah tua renta, disebut

dengan istilah qahmun dan untuk jenis betinanya disebut dengan istilah *nabib* dan *syarifun*.

Apa yang baru saja saya (Imam Nawawi) jelaskan berdasarkan keterangan dari Imam Syafi'i yang diriwayatkan oleh Harmalah dan Abu Daud mengutip hal yang sama dalam kitab sunannya dari riwayat Ar-Riyasyi, Abu Hatim As-Sajistany, Nadhar bin Syamil dan Abu Ubaid. Imam Ibnu Qutaibah dan Imam Zuhri serta yang lainnya juga mengutip hal yang sama tentang penjelasan usia-usia onta tersebut.

Namun dalam penjelasan yang saya uraikan, ada tambahan sedikit sebagaimana hal yang demikian juga ada dalam kitab sunan Abu Daud. Dikatakan *Mukhlaf* setahun dan *Mukhlaf dua tahun* dan *mukhlaf tiga tahun* hingga 5 tahun, namun jumhur tidak memberi batasan hingga 5 tahun. *Wallahu a'lam*.

Mengenai hadits yang dimulai dengan kalimat "*Dengan nama Allah yang Maha Pengasih, Maha penyayang.*" Dalam komentarnya, Imam Mawardi dan pengarang kitab *Al Hawi* berkata: ini dijadikan sebagai dalil untuk menetapkan adanya basmalah di awal kitab-kitab yang berbeda dengan kebiasaan masyarakat jahiliyah yang biasa menggunakan redaksi: *Bismikallaahumma* (dengan nama-Mu ya Allah).

Ia juga berkata: riwayat ini juga menujukkan bahwa penggunaan kata hamdalah diawal kalmat tidak wajib dan bukan pula syarat. Adapun makna hadits "Setiap perkara penting yang tidak dimulai dengan membaca basmalah maka itu terputus keberkahannya" adalah tidak dimulai dengan *hamdalah*, tidak dimulai dengan kata yang semakna atau tidak dimulai dengan peyebutan nama Allah.

Adapun pernyataan "*inilah ketetapan zakat wajib*" Imam Mawardi dalam komentarnya mengatakan: Redaksi di awal mengunakan *shighat muannats* (pola feminim), sebab lafazh *muannats* diathafkan kepadanya. Ia berkata: Adapun pernyataan "inilah ketetapan zakat yang

wajib" Pengertian aslinya adalah naskah kewajiban zakat. Maksudnya adalah ketetapan atau keputusan tentang kewajiban shadaqah. Di sini, kata *nukskhah* (salinan) yang kedudukannya sebagai *mudhaf* dibuang, dan posisi *fariidhah* (wajib) yang kedudukannya sebagai *mudhaf ilaih* menempati posisi *mudhaf*. Para pakar bahasa arab dan ulama yang lain berkata: Lafazh *Al-Jadz'ah, al-hiqqah, bintu labun, bintul makhadh* yang diambil sebagai zakat disebut dengan istilah *Fara`idh*: dalam bentuk jamak. Mufradnya adalah *Fariidhah* mengikuti wazan *Fa'iillatun* yang maknanya adalah *maf'uulatun*.

Adapun pernyataan "*Fariidhatus shadaqah*" (kewajiban zakat) menunjukkan bahwa kata *shadaqah* juga digunakan untuk makna zakat: berbeda dengan pendapat Abu Hanifah ﷺ.

Adapun pernyataan, "yang diwajikan Rasulullah kepada setiap muslim" pemahaman atas kalimat tersebut terbagi menjadi 3 madzhab:

1. Diambil dari kata *alfardhu* yang artinya mewajibkan.
2. Yang dimaksud adalah ketetapan.
3. Maknanya adalah ketentuan. Dan makna inilah yang dipastikan oleh pengarang kitab *Al Hawi* dan ulama yang lain.

Berdasarkan pemahaman pendapat pertama: maksud dari pernyataan diatas adalah: Allah ﷻ telah mewajibkan zakat, kemudian kewajiban tersebut disampaikan oleh Nabi ﷺ kepada kita semua. Oleh karena itu digunakan kalimat *Amarahu* (Rasulullah memerintahkan) dan menyampaikannya.

Berdasarkan pemahaman yang kedua: artinya kewajiban tersebut diberlakukan berdasarkan perintah Allah ﷻ. Berdasarkan pemahaman pendapat yang ke tiga: menjadi penjelasan atas firman Allah ﷻ, قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ "*Sesungguhnya Allah telah mewajibkan kepada kamu sekalian membebaskan diri dari sumpahmu,*" (Qs. At-

Tahriim [66]: 2)atau maknanya adalah ditetapkan: diambil dari kata: *faradhal qaadhi an-nafaqah*: yang artinya, sang qadhi telah menetapkan nafkah.

Redaksi "atas kaum muslim" menjadi dalil bagi ulama yang berpendangan bahwa orang kafir tidak terkena kewajiban mengeluarkan zakat dan ketentuan hukum furu' syariah yang lain. Pendapat yang *shahih*, mereka (orang kafir) terkena semua ketentuan hukum syariah. Yang dimaksud dengan kalimat *atas kaum muslim* adalah harta mereka diambil didunia. Sedangkan orang kafir tidak diambil hartanya ketika di dunia, namun mereka akan mendapatkan siksa di hari kiamat.

Redaksi "yang diperintahkan Allah" demikian redaksi yang ada dalam riwayat *shahih Al Bukhari* dan kitab-kitab hadits yang lain. Dalam riwayat Imam Syafi'i, Abu Daud dalam kitab sunannya: redaksi yang digunakan *Allatii* (tanpa adanya huruf *wau*) Meski demikian kedua redaksi tersebut *shahih*.

Adapun riwayat Imam Bukhari dan jumhur ulama redaksinya menggunakan huruf *wau*', kemudian di athafkan kepada kalimat *Allatii faradha rasuulullaah shallallahu alahi wasallam*. Maksudnya adalah, kewajiban zakat terkumpul di dalamnya antara ketentuan Rasulullah ﷺ (mengenai aturan dan batasannya) dan perintah dan kewajiban yang ditetapkan Allah ﷻ.

Adapun riwayat Imam Syafi'i, jumlah kalimat yang kedua kedudukannya dalam I'rab menjadi badal dari kalimat yang pertama. Di dalam kitab *Al Muhadzdzab*, redaksi yang tertera, "inlah zakat yang diwajibkan Alah atas kaum muslim" Dan yang tertera dalam kitab *Shahih Bukhari* dan kitab-kitab hadits yang lain, redaksinya, "yang diwajibkan Rasulullah". Di dalam kitab *Al Muhadzdzab*, "yang diperintahkan Rasulullah".

Redaksi "*Faman saalaha alaa wajhihaa falyu'thahaa. Waman sa`-ala fauqaha fal yu'thah*:" dengan huruf Tha" yang di *fathah* dikeduanya. Redaksi yang tertera dalam kitab *Shahih Bukhari* dan kitab-kitab hadits yang lainnya yang dapat dijadikan sebagai sandaran adalah, "*Faman su`ilahaa alaa wajhihaafal-yu'thahaa, waman su`ilahaa* (dengan huruf *sin*" yang didhammah dikedua tempat) dengan *bina lilmajhul*: yaitu *fi'il* yang tidak disebutkan fa'ilnya.

Pernyataan: *faman su`ilahaa alaa wajhihaa* maksudnya adalah sesuai dengan ketentuan syariah. Mengenai maskud pernyataan, "*faman su`ilahaa fauqahaa falaa yu'thahu*" para ulama madzhab Syafi'i berbeda pendapat dalam masalah dhamir hu" dalam kalimat *Laa yu'thahu* menjadi 2 *wajh* (pendapat ulama madzhab) yang masyhur dalam kitab-kitab madzahib.

1. Pendapat yang *ashah* diantara keduanya menurut para ulama madzhab Syafi'i: maknanya adalah jangan diberi lebih dari ketentuan: yang diberikan adalah sesuai dengan ketentuan yang telah ditetapkan. Demikian pendapat yang dishahihkan oleh para ulama madzhab Syafi'i dalam kitab-kitab mereka. Imam Rafi' mengutip adanya kesepakatan dalam masalah ini.
2. Pendapat yang kedua: maksud dari pernyataan tersebut adalah Jangan diberi kewajiban zakatnya dan jangan sedikipun darinya kepada petugas pemungut zakat. Dalam kondisi yang demikian, hendaknya ia sebagai pemilik mengeluarkan zakatnya secara sendiri atau ia menyerahkannya kepada petugas yang lain. Sebab petugas yang meminta lebih dari kadar yang telah ditentukan berarti telah bersikap melampaui batas dan dianggap fasik, sementara diantara syarat yang harus dimiliki oleh seorang petugas pemungut zakat adalah ia harus memiliki sifat amiin (dapat dipercaya).

Ketentuan yang demikian berlaku jika si pemungut zakat meminta lebih tanpa dasar pentakwilan: seperti orang yang meminta 2 ekor kambing padahal kewajibannya hanya mengeluarkan seekor. Jika pemungut zakat meminta lebih dengan dasar pentakwilan: misalkan petugasnya bermadzhab Maliki yang berpendapat bahwa boleh mengambil hewan yang besar untuk zakat hewan yang kecil. Dalam kondisi yang demikian, sipemilik harta tidak wajib memenuhi permintaan lebih dari ketentuan yang telah ditetapkan. Dan si petugas tidak dihukumi sebagai orang fasik dan perilakunya yang demikian juga tidak dapat dianggap maksiat.

Pengarang kitab *Al Hawi* dan yang lainnya berpendapat: Jika kita berpedoman pada *wajh* (pendapat ulama madzhab) yang kedua: tidak boleh diberikan, ini artinya sang pemilik tidak boleh menyerahkan zakatnya kepada petugas tersebut. Para ulama menyatakan bahwa penyerahan tersebut hukumnya haram. Hal ini berdasarkan kaidah ushul fikih bahwa sebuah larangan menunjukkan makna haram. Konskewensi dari pernyataan mereka (para ulama) adalah orang tersebut dianggap fasik dengan sebab perilakunya yang meminta lebih dari yang telah ditentukan dalam aturan syariah. Dengan demikian, secara otomatis ia telah lepas dari jabatannya. Oleh karena itu, zakat yang hendak dikeluarkan oleh si pemilik tidak boleh diserahkan kepada petugas yang berperilaku demikian, sebagaimana terlarang menyerahkan zakat tersebut kepada selain petugas.

Adapun pernyataan Rasulullah ﷺ, "*Dalam setiap 24 ekor onta dan jumlah yang kurang dari itu,*" Kalimat ini adalah jumlah dari mubtada khabar. Lafazh *al ghanamu* (kambing) kedudukannya dalam *I'rab* adalah sebagai *mubtada'*, sementara jumlah *Dalam setiap 24 ekor* kedudukannya sebagai *khabar muqaddam*.

Sebagian ulama berkomentar: Diantara hikmah didahulukannya khabar dibandingkan mubtadanya adalah penekanan pada penjelasan jumlah nisab hewan yang terkena zakat. Sebab kewajiban zakat timbul setelah harta yang dimiliki oleh seseorang jumlahnya telah mencapai nisab (batasan jumlah tertentu pada harta yang terkena zakat). Oleh karena itu, sangat baik jika ketentuan nisab tersebut didahulukan dalam susuan kalimat. Kemudian beliau menjelaskan tentang kewajiban zakatnya. Redaksi yang demikian terus digunakan oleh Nabi ﷺ dalam menjelaskan batas nisab pada jumlah-jumlah hewan yang terkena zakat.

Rasulullah ﷺ menjelaskan, "Dalam hewan yang jumlahnya demikian, zakatnya seekor *bintu makhad*, dalam hewan yang jumlahnya demikian, zakatnya seekor Bintu labun, dalam hewan yang jumlahnya demikian, zakatnya seekor onta *hiqqah*." Hingga akhir penjelasannya.

Adapun pernyataan Nabi ﷺ, "Dalam onta yang jumlahnya 24 ekor dan jumlah dibawah itu." Redaksi yang demikian bersifat mujmal (umum), kemudian pernyataan yang demikian dijelaskan oleh kalimat setelahnya: setiap 5 ekor onta, zakatnya adalah seekor kambing.

Mengenai pernyataan Nabi ﷺ: *"Bintu makhad betina"* ada sebagian ulama yang berpendapat kalimat tersebut untuk menafikan hewan yang berjenis kelamin ganda, namun ada juga sebagian ulama yang tidak berpendapat demikian. Pendapat yang *ashah* adalah kalimat tersebut berfungsi sebagai taukid (penegasan) karena pentingnya ketentuan jenis kelamin hewan dalam hal pengeluaran zakat. Redaksi yang demikian tidak berbeda dengan kalimat: "saya melihat dengan mata saya, saya mendengar dengan telinga saya."

Adapun pernyataan Nabi ﷺ diatas, "Janganlah sang pemilik mengeluarkan hewan yang tua renta, buta sebelah matanya atau kambing hutan sebagai zakat atas harta yang dimilikinya."

Terjadi perbedaan pendapat diantara ulama dalam memahami hadits tersebut. Banyak ulama atau kebanyakan ulama berpendapat: Kata al Mushaddiq di sini artinya adalah pemilik harta yang terkena zakat. Mereka (para ulama) mengatakan bahwa: *istitsna* ' (pengecualian) hanya ditujukan pada kalimat *Taisul ghanam*. Dengan demikian, artinya adalah: hewan yang sudah tua renta atau yang sebelah matanya buta: selamanya tidak boleh dikeluarkan sebagai zakat dan janganlah kambing hutan diambil sebagai zakat kecuali atas kerelaan pemiliknya. Mereka (para ulama) mengatakan: Pentakwilan seperti ini harus dilakukan. Sebab hewan yang sudah tua renta atau sebelah matanya buta: tidak boleh dikeluarkan oleh pemiliknya sebagai zakat dan si petugas juga tidak boleh menerimanya.

Mengenai *taisul ghanam* (jenis kambing) larangan mengambil karena hak pemiliknya. Meski demikian, jika sang pemiliknya rela mengeluarkan zakat dengan jenis yang demikian, petugas boleh menerimanya. Gambarannya adalah sebagai berikut: seluruh hewan yang ada jenis kelaminnya adalah jantan dan yang betina telah lebih dulu mati. Dengan demikian, zakat dikeluarkan dari jenis kelamin jantan: diambil yang sifatnya pertengahan. Tidak boleh zakat diambil dari taisul ghanam kecuali ats kerelaan pemiliknya. Ini adalah satu diantara dua takwil.

Takwil yang kedua, dan ini merupakan pendapat yang *ashah* dan dipilih dan pendapat ini pula yang diisyaratkan oleh Imam Syafi'i dalam riwayat Al Buaithy. Beliau (Imam Syafi'i) berkata: Janganlah hewan yang sebelah matanya buta, yang taisu, yang tua renta kecuali jika si pemungut zakat melihat bahwa yang demikian lebih afdhal untuk orang-orang miskin, maka hewan jenis demikian boleh diambil. Demikianlah bunyi nash (ketetapan) Imam Syafi'i.

Kata *almushaddiq* dibaca tanpa *tasydid* yang artinya adalah petugas pemungut zakat. *Istitsna`* dalam kalimat tersebut ditujukan bagi semua jenis tersebut. Dan inilah yang dikenal dalam madzhab Syafi'i bahwa istitsna` jika datangnya setelah jumlah (kalimat lengkap), maka *istitsna* ` tersebut ditujukan untuk semua. *Wallahu a'lam.*

Pernyataan Nabi ﷺ diawal hadits: "Ketika menghadapkan wajahnya ke Bahrain" Kata Bahrain adalah nama kota yang cukup dikenal pada masa itu yang mencakup padang dan batasannya adalah Hajar. Mereka berkata: Kata Bahrain diucapkan dengan *shighat tastsniyyah* dan dinisbahkan kepadanya *bahraniy. Wallahu a'lam.*

Hukum-Hukum: Awal nisab zakat onta adalah 5 ekor dan ini telah menjadi ijma' umat (kesepakatan seluruh umat). Ijma' tersebut telah banyak dikutip dan tidak ada kewajiban mengeluarkan zakat bagi onta yang jumlahnya kurang dari 5 ekor. Mereka juga berijma bahwa zakat onta yang jumlahnya kurang dari 24 ekor adalah kambing, sebagaimana ditetapkan dalam hadits Nabi ﷺ.

Onta yang jumlahnya 5 ekor, zakatnya adalah seekor kambing. Jika onta itu bertambah, tambahan tersebut tidak dikenai zakat dan hanya terkena zakat jika jumlah keseluruhannya sudah mencapai 10 ekor. Jika jumlahnya sudah mencapai 10 ekor, maka zakatnya adalah 2 ekor kambing. Jika bertambah, maka tambahannya tersebut tidak terkena kewajiban zakat hingga jumlah keseluruhannya mencapai 15 ekor. Jika sudah mencapai 15 ekor, zakatnya adalah 3 ekor kambing. Jika sudah mencapai 20 ekor, maka zakatnya adalah 4 ekor kambing.

Jika onta tersebut jumlahnya telah mencapi 25 ekor, maka zakatnya adalah seekor onta jenis *bintu makhadh.* Jika terjadi pertambahan, maka tambahan onta tersebut tidak dikenakan zakat hingga jumlah keseluruhan mencapai 36. Jika telah mencapai jumlah

36, maka zakatnya adalah seekor onta *bintu labun*. Jika telah mencapai 46, zakatnya adalah sekor onta *hiqqah*. Jika telah mencapai jumlah 61 ekor, zakatnya adalah seekor onta *jadz'ah*. Jika jumlahnya sudah mencapai 76, zakatnya adalah 2 ekor onta bitu labun. Jika onta tersebut jumlahnya telah mencapai 91 ekor, zakatnya a dalah 2 ekor onta *hiqqah*. Setelah itu, tidak ada kewajiban zakat hingga onta tersebut jumlahnya lebih dari 120 ekor. Jika jumlahnya 121 ekor, maka zakatnya adalah 3 ekor onta *bintu labun*.

Jika lebihnya hanya ½ ekor, ada dua *wajh* (pendapat) yang masyhur. Di sini, pengarang kitab *Al Muhadzdzab* menyebutkan lengkap dengan dalil keduanya yang *shahih*. Yang manshus dan dianut oleh jumhur dari kalangan para ulama madzhab Syafi'i adalah: tidak ada kewajiban kecuali 2 ekor onta *hiqqah*. Abu sa'id Al Khudhri berkata: zakat yang wajib dikeluarkan adalah tiga ekor onta *bintu labun*. Ia mendasari pendapatnya dengan pernyataan Nabi ﷺ dalam riwayat Anas ؓ dan riwayat *shahih* dari Ibnu Umar ؓ, "Jika lebih dari 120, maka setiap pertambahan 40 ekor, zakat atas pertambahan tersebut adalah seekor *bintu labun*. Pertambahan tersebut berlaku bagi seekor onta atau 1/22 ekor.

Jumhur mendasari pendapatnya dengan pernyataan Nabi ﷺ dalam riwayat Ibnu Umar ؓ, " Jika onta tersebut jumlahnya 120 ekor" Akan tetapi, telah dijelaskan sebelum ini bahwa riwayat Ibnu Umar tersebut sanadnya tidak mutashil. Dalil kami, yang difahami dari kata pertambahan adalah pertambahan tersebut bersifat sempurna. Gambaran permasalahannya adalah sebagai berikut:

Seseorang memiliki 120 ekor onta. Sebagian onta, kepemilikannya berserikat dengan orang lain yang tidak sah digabung. Redaksi atas pernyataan Imam Al Isthakhri: itu ada *waqshun* yang

terbatas oleh aturan syariah. Kewajiban tidak berubah jika pertambahannya hanya ½ ekor, sebagaimana waqash-waqash yang lain.

Imam Al Qa'li berkata: pernyataannya: terbatas dalam aturan syariah, merupakan pengecualian atas ketentuan diatas sepersepuluh dan zakat emas atau perak. Sebab syariah tidak memberikan batasan setelah batasan nisab

Para ulama madzhab kami berkata: Jika lebih seekor dari jumlah 120 ekor, maka zakatnya adalah 3 ekor *bintu labun* sebagaimana telah dijelaskan. Pertanyaannya adalah, apakah setiap sekor dari semua hewan yang terkena zakat memiliki bagian dalam kewajiban zakat? Dalam masalah ini adalah 2 *wajh* (pendapat ulama madzhab):

1. Imam Al Isthakhri berpendapat: tidak.
2. Menurut Jumhur, ya, terkena zakat. Dan inilah pendapat yang *shahih.*

Berdasarkan kaidah yang dipegang oleh jumhur, jika ada seekor hewan yang mati dalam kondisi telah memasuki masa haul dan belum tamakkun, maka gugurlah kewajiban satu bagian dari 121 bagian hewan. Berdasarkan kaidah yang dianut oleh Imam Al Isthakhri, tidak gugur kewajibannya.

Setelah jumlah hewan lebih dari 121 ekor, maka ketentuan yang berlaku bersifat baku: yaitu setiap pertambahan 40 ekor onta, zakatnya adalah seekor onta *bintu labun.* Setiap pertambahan 50 ekor, zakatnya adalah seekor onta *hiqqah.* Jika jumlah onta mencapai 130 ekor, maka zakatnya adalah seekor onta *bintu labun* dan seekor onta *hiqqah.* Perubahan kewajiban disini disebabkan pertambahannya berjumlah 9 ekor. Setelah itu, perubahan mengikuti pertambahan tiap sepuluh ekor. Jika jumlah onta mencapai 140 ekor, maka kewajiban zakatnya adalah 2 ekor onta *hiqqah* dan seekor onta *bintu labun.* Jika ontanya mencapai jumlah 150 ekor, maka zakatnya adalah 3 ekor onta *hiqqah.*

Jika jumlahnya mencapai 160 ekor, maka zakatnya adalah 4 ekor onta *bintu labun*. Jika jumlahnya mencapai 170 ekor, maka zakatnya adalah 3 ekor onta *bintu labun* dan seekor onta *hiqqah*. Jika jumlahnya mencapai 180 ekor, maka zakatnya adalah 2 ekor *bintu labun* dan 2 ekor onta *hiqqah*. Jika jumlahnya mencapai 190 ekor, maka zakatnya adalah 3 ekor onta *hiqqah* dan seekor onta *bintu labun*.

Jika jumlahnya mencapai 200 ekor, maka zakatnya adalah 4 ekor onta *hiqqah* atau 5 ekor onta *bintu labun*. Yang manakah yang diambil? Dalam masalah ini ada perbedaan pendapat sebagaimana dijelaskan oleh Asy-Syirazi setelah ini.

Jika hewan tersebut jumlahnya 210 ekor, maka zakatnya adalah 4 ekor onta *bintu labun* dan seekor onta *hiqqah*. Jika onta tersebut mencapai jumlah 220, maka zakatnya adalah 2 ekor onta *hiqqah* dan 3 ekor onta *bintu labun*. Jika jumlahnya mencapai 230 ekor, maka zakatnya adalah 3 ekor onta *hiqqah* dan dan 2 ekor onta *bintu labun*. Demikian aturan yang berlaku selamanya. Telah dijelaskan sebelum ini bahwa onta *bintu makhadh* adalah adalah onta yang telah berumur 1 tahun, onta *bintu labun* adalah onta yang telah berusia 2 tahun, onta *hiqqah* adalah onta yang telah berumur 3 tahun dan onta *jadz'ah* adalah onta yang telah berumur 4 tahun. *Wallahu a'lam.*

2. Asy-Syirazi berkata, "Dalam masalah hewan ternak *al auqash* yang berada diantara 2 nisab, ada dua *qaul*: Dalam *qaul jadid* dan *qaul qadim*: kewajiban berhubungan dengan jumlah hewan yang mencapai nisab dan hewan lebih yang ada diantara 2 nisab tidak dikenai zakat. Sebab, hewan *auqash* tersebut jumlahnya belum mencapai nisab. Dengan kondisi yang demikian, maka tidak ada ada kewajiban zakat seperti orang yang memiliki 4 ekor onta.

Dalam riwayat Imam Buwaithy, beliau berkata: Kewajiban zakat berhubungan dengan seluruh hewan yang dimiliki, berdasarkan hadits Anas ﷺ, "Onta yang jumlahnya 24 ekor ke bawah, zakatnya berupa kambing. Setiap 5 ekor onta, zakatnya adalah seekor kambing. Jika jumlahnya mencapai 25 ekor hingga jumlah 35 ekor, maka zakatnya adalah seekor onta *bintu makhadh*."

Redaksi dalam hadits menegaskan bahwa kewajiban dikenakan atas jumlah yang telah mencapai nisab dan kelebihannya. (bukan hanya yang 24 ekor yang dikenai zakat, namun lebih dari itu dihitung juga: yaitu onta ke 25, 26 dan seterusnya– *penerj*). Kelebihan tersebut diikut sertakan dengan nisab, bukan bebsa dari zakat, sebagaimana kelebihan dari nisab potong tangan atas barang yang dicuri.

Jika kita berpedemoan pada kaidah awal: jika seseorang memiliki 9 ekor onta, kemudian setelah melewati masa haul dan belum tamakkun, ada 4 ekor yang mati: Dalam kondisi yang demikian, kewajiban zakatnya tidak gugur. (sebab sisa hewan yang masih hidup jumlahnya tetap mencapai nisab).

Jika kita berpedoman pada kaidah yang kedua bahwa zakat berhubungan dengan seluruh hewan yang dimiliki (jumlah yag telah mencapai nisab dan lebihnya): dalam kasus diatas, maka gugurlah kewajiban zakatnya yaitu 4/9 (sesuai dengan kadar hewan yang mati). Sebab kewajiban zakat tidak hanya berhubungan dengan hewan yang telah mencapai nisab, namun mencakup jumlah kelebihannya. Dengan demikian, gugurlah kewajiban zakat atas hewan yang mati tersebut.

Penjelasan:

Hadits Anas telah dijelaskan sebelum ini. Mengenai permasalahan hewan *al auqash*, Imam Syafi'i memiliki 2 *qaul* (pendapat). Pendapat yang *ashah* menurut para ulama madzhab Syafi'i adalah: jumlah *auqash* tersebut dima'af (tidak dikenai zakat) dan zakat hanya berhubungan dengan hewan yang jumlahnya telah mencapai nisab.[57] Inilah yang dinash dalam *qaul qadim* dan dalam kebanyakan kitab-kitab Imam Syafi yang baru.

Dalam riwayat Imam Al Buwaithy - ini termasuk kitabnya yang baru - disebutkan bahwa yang menjadi objek zakat bukan hanya hewan yang telah mencapai nisab, namun seluruh hewan yang dimiliki.

Asy-Syirazi menguraikan dalil yang menjadi landasan 2 *qaul* diatas. Jika seseorang memiliki 9 ekor onta, kemudian 4 dari 9 ekor onta tersebut mati. Ini terjadi setelah melewati masa haul dan sebelum *tamakkun* (kondisi dimana dia mampu menunaikannya). Dalam kondisi yang demikian, jika kita perpatokan pada kaidah bahwa *tamakkun* merupakan syarat wujub, maka kewajiban zakat yang harus dikeluarkan adalah seekor kambing: disini tidak ada perbedaan pendapat. Jika kita berpedoman pada kaidah bahwa *tamakkun* merupakan syarat dhaman dan hewan *al waqshu* dimaaf, kewajiban zakatnya juga seekor kambing.

Sebaliknya, jika kita beranggapan bahwa yang menjadi objek zakat adalah seluruh hewan yang dimiliki, maka kewajiban zakatnya adalah 5/9 kambing. Demikian penjelasan para ulama madzhab Syafi'i saat menjelaskan 2 *thariqah* (pendapat). Di sini pengarang kitab *Al Muhadzdzab* tidak memberikan penjelasan tentang seandainya tamakkun dianggap sebagai syarat wujub. Beliau hanya memberikan

---

[57] Jika seseorang memiliki 29 ekor onta, yang menjadi objek zakat hanya yang 25 ekor, sementara sisanya yang disebut *auqash* tidak menjadi objek zakat; alias dibebaskan– *Penerj*).

uraian berdasarkan pendapat yang *shahih* bahwa tamakkun merupakan syarat dhaman. Pernyataan pengarang kitab *Al Muhadzdzab* selayaknya difahami dengan cara pandang yang telah saya sebutkan.

Apa yang telah kami uraikan tentang kewajiban mengeluarkan 5/9 kambing, ini berdasarkan kaidah bahwa tamakkun merupakan syarat dhaman. Dalam hal ini, kewajiban zakat berhubungan dengan seluruh hewan yang dimiliki. Ini merupakan pendapat dalam madzhab dan dikuatkan oleh jumhur.

Al Qadhi Abu Thayyib dan ulama lain yang seide dengannya meriwayatkan dari Abu Ishaq Al Maruzy bahwa orang tersebut terkena kewajiban zakat secara penuh: yaitu wajib mengeluarkan seekor kambing, bukan 5/9 kambing: berdasarkan perluasan dua ushul ini. Dalam komentarnya, Imam As-Shabagh mengatakan bahwa hewan yang tidak termasuk ke dalam nisab tersebut bukanlah syarat wujub. Dengan demikian, matinya hewan-hewan ziyadah tersebut tidak mepemgaruhi kewajiban zakat, meskipun hewan-hewan tersebut berhubungan dengan kewajiban: sebagaimana kasus 5 orang bersaksi atas kejadian zina muhshan. Setelah si terdakwa dihukum rajam, salah seorang saksi yang 5 tersebut menarik kembali persaksiannya dan mengklaim bahwa ia telah melakukan kesalahan dalam persaksian. Dalam kondisi yang demikian, penarikan kembali tidak berpengaruh. Namun jika 2 orang yang menarik kembali persaksiannya, hal yang demikian berpengaruh: sebab jumlah saksinya tidak memenuhi syarat. Sebelum ini, perluasan masalah ini berdasarkan 2 kaidah diatas telah dijelaskan dengan panjang lebar.

Masalah: Huruf *qaf* pada kata *Al Waqshu* dapat dibaca *fathah* (*al waqashu*) dan bisa juga dibaca sukun. Yang lebih masyhur diantara keduanya menurut para pakar bahasa arab adalah dibaca *fathah* (*Al Waqashu*). Meski demikian yang biasa digunakan oleh kalangan ulama

fikih adalah dibaca dengan huruf *qaf* yang disukun. Imam Al Jauhari dan ulama-ulama lain dari kalangan pengarang kitab-kitab bahasa yang masyhur hanya menyebutkan satu versi: yaitu dibaca *fathah*.

Imam Ibnu Bariy mengarang sebuah kitab dimana ada satu juznya menjelaskan tentang *lahn*-nya (dialog) para ulama fikih. Diantara *lahn*-nya para fuqaha dijelaskan oleh beliau adalah perkataan mereka (para ahli fikih): *waqshun* (dengan huruf *qaf* yang dibaca sukun). Klaim seperti ini tidak mendasar.

Al Qadhi Abu Thayyib Ath-Thabary dalam komentarnya diakhir bab zakat hewan, pengarang kitab *Asy-Syamil* dan selain keduanya dari kalangan para ulama madzhab Syafi'i mengatakan: Kebanyakan para pakar bahasa arab membaca *al waqshu*: dengan huruf *qaf* yang dibaca sukun. Pengarang kitab *Asy-Syamil* juga mengatakan hal yang sama. Al Qadhi berkata: yang *shahih* dalam tinjauan lughah adalah yang pertama. Sebagian para pakar bahasa mengatakan: dibaca *fathah*. Adapun yang pertama tidak termasuk *shahih*.

Para ulama yang berpendapat huruf *qaf* tersebut tidak boleh disukun berhujjah bahwa *fi'il mu'talfa* ' yang sukun tidak dijamakkan atas wazan *af'aalun*. Pendapat seperti ini jelas salah, sebab ada juga *fi'il* yang demikian jamaknya mengikuti wazan *af'aalun*: seperti *wathaba*, jamaknya adalah *awthaabun*. *Waghada*, jamaknya *awghaadun*. *Wa'ara*, jamaknya *awraa'un*. Dan masih banyak lagi contoh yang lain. Dengan demikian, lafazh *alwaqshu* bisa dibaca dengan 2 cara.

Para pakar bahasa arab, Al Qadhi Abu Thayyib, pengarang kitab *Asy-Syamil* dan ulama yang lain dari para ulama madzhab Syafi'i mengatakan bahwa *Asy-Syanqu* (dengan huruf syin yang di*fathah*) juga mengandung arti jumlah yang ada diantara 2 nisab. Al Qadhi mengatakan: para pakar bahasa arab kebanyakan dari mereka berkata: *Alwaqshu waasy-syanqu* dengan harkat yang sama.

Imam Al Ashma'i berkata: lafazh *asy-syanqu*, penggunannnya khusus untuk onta, sementara *al waqshu* penggunannya khusus untuk sapi dan kambing. Sementara itu, Imam Syafi'i dalam riwayat imam Al Buwaithy menggunakan kata *asy-syanqu* untuk semua: onta, sapi dan kambing. Ada juga yang menyebut dengan kata *al waqsu*: dengan huruf *sin*, bukan dengan *shad*.

Dalam kitab *Mukhtashar Al Muzani*, Imam Syafi'i berkata: *Alwaqsu* – dengan huruf *sin* – digunakan untuk jumlah yang belum mencapai nisab. Demikian pula dalam kitab *Al Mukhtashar*, menggunakan huruf *sin*. Demikian pula Al Baihaqi meriwayatkan dalam kitabnya *Ma'rifah As-Sunan wa Al Atsar* dengan isnadnya dari Rabi', dari Imam Syafi'i. Al Baihaqi berkata: Demikian yang ada dalam riwayat Imam rabi': dengan huruf *sin*, sementara dalam riwayat Imam Buwaithy menggunakan huruf *shad*.

Imam Ibnu Al Atsir dalam kitabnya —syarah Musnad Imam Syafi'i— menyebutkan apa yang dinyatakan oleh Imam Syafi'i, kemudian beliau berkata: Apa yang saya lihat dan saya riwayatkan dalam Al-musnad yang diriwayatkan oleh Imam rabi': menggunakan huruf *shad*, dan inilah pendapat yang masyhur.

Imam Baihaqi meriwayatkan dalam kitab sunannya lengkap dengan isnadnya dari Al Mas'ud hadits Mu'adz ﷺ tentang *al auqash*: ia berkata: kata *al auqas*: dengan huruf *sin* dan jangan dijadikan huruf *shad*. Inilah penjelasan yang berkenaan dengan masalah lafazh *al waqshu*.

Adapun arti dari kata *al waqshu* adalah sesuatu yang ada diantara dua kewajiban. Imam Syafi'i, pengarang kitab *Al Muhadzdzab* dan Imam al-bandanijy serta ulama yang lain menggunakan untuk hewan yang jumlahnya kurang dari nisab yang pertama. Asy-Syirazi menggunakan dalam redaksi pernyataannya: sebab ia waqshun sebelum

mencapai nisab, maka ia tidak terkena kewajiban seperti empat yang awal.

Dalam riwayat Imam Buwaithy, Imam Syafi'i berkata: Hewan ternak berupa onta, sapi dan kambing yang *asy-syanqu* tidak terkena kewajiban zakat. Kemudian ia berkata: yang dimaksud dengan *asy-syanqu* adalah bilangan yang ada diantara dua, ia berkata lagi: Hewan ternak yang *al auqash* tidak terkena kewajiban zakat. Ia berkata: Yang dimaksud dengan *al auqash* adalah sesuatu yang jumlahnya belum menjadi objek zakat. Inilah redaksi teks yang ada dalam riwayat Al-Buwaithy.

Dalam kitab *Mukhtashar Al Muzani*, Imam Syafi'i berkata: Al-waqsu adalah sesuatu yang jumlahnya belum menjadi objek kewajiban zakat. Al Baihaqi meriwayatkan dari Al Mas'udi: ia berkata: yang dimaksud dengan *al auqash* adalah sesuatu yang jumlahnya kurang dari 30: maksudnya sapi. Dan antara 40 dan 60. Dari sini dapat dikatakan: *waqshun* atau *waqashun* dengan huruf *qaf* dibaca *fathah* atau dibaca sukun, *syanqun* dan *waqsun*: dengan huruf *sin*. Kata-kata tersebut biasa digunakan untuk menggambarkan sesuatu yang tidak menjadi objek zakat: baik Sesuatu tersebut kurang dari nisab awal atau ada diantara 2 nisab. Meski demikian, kebanyakannya kata tersebut digunakan untuk sesuatu yang ada diantara 2 nisab *Wallahu a'lam.*

Adapun pernyataan pengarang kitab Al Muhadzdzab, "*Kalarba'ah alawwalah*" kalimat tersebut beberapa kali digunakan oleh pengarang, padahal penggunaan kata yang demikian bersfat *dha'if.* Yang fashih adalah penggunaan *alarba'ah aluula. Wallahu a'lam.*

Beberapa Pendapat Ulama Tentang *Al Auqash*

Telah kami sebutkan pandangan madzhab kami (Madzhab Syafi'i) bahwa sesuatu yang disebut dengan istilah waqshun tidak menjadi objek zakat. Pendapat yang demikian juga dihikayatkan oleh Al Abdari dari Abu Hanifah, Muhammad, Imam Ahmad dan Daud. Pendapat yang demikian juga dianggap sebagai pendapat yang *shahih* dalam madzhab maliki. Ada satu riwayat dari Imam Malik bahwa beliau menyatakan bahwa kewajiban zakat berhubungan dengan jumlah keseluruhan harta yang dimiliki: baik yang termasuk nisab atau lebih dari nisab. Ibnu Al Mundzir berkata: Kebanyakan ulama berpendapat: tidak ada kewajiban zakat atas hewan yang disebut dengan istilah *al auqash*.

Masalah: Kebanyakan yang tergambar dari kata *al auqash* pada onta adalah jumlah 29, pada sapi 19. Pada kambing 198, Pada onta antara 91 dan 212, pada sapi antara 40 dan 60 dan pada kambing antara 201 dan 400 ekor.

3. Asy-Syirazi berkata, "Barangsiapa memiliki onta yang jumlahnya dibawah 25 ekor, maka kewajiban zakatnya adalah seekor kambing. Dalam masalah ini, si pemilik onta yang menjadi wajib zakat dapat memilih: mengeluarkan zakat berupa seekor kambing atau sekor onta. Jika ia memiliih megeluarkan seekor kambing, ini boleh. Sebab itulah yang memang tertera dalam ketetapan hukum. Jika memilih mengeluarkan seekor onta juga boleh. Sebab pada dasarnya, dalam zakat hewan ternak, yang dikeluarkan adalah hewan yang sejenis dengan objek zakat. Dialihkannya ke kambing merupakan sebuah kebijakan untuk tidak memberatkan pemilik onta.

Jika ia memilih mengeluarkan onta, maka pengeluaran tersebut diterima: seperti seorang yang tidak membasuh khuf (sepatu) dalam wudhu dan beralih dengan membasuh kaki. Jika orang tersebut tidak mau mengeluarkan zakat, maka yang harus diambil tidak boleh lain kecuali kambing. Sebab itulah kewajiban yang telah ditetapkan. Jika ia memilih mengeluarkan onta, maka onta jenis manapun yang ia keluarkan dapat diterima. Bahkan jika ia mengeluarkan seekor onta yang nilainya dibawah harga sekor kambing juga boleh. Sebab seekor onta lebih afdhal dibandingkan seekor kambing. Sebab seekor onta dapat dijadikan zakat atas 25 ekor onta, terlebih lagi jika untuk 5 ekor onta.

Jika demikian, apakah semua bagian dari seekor onta itu menjadi zakat atau hanya sebagian dari seekor onta saja yang dianggap zakat? Dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab):

1. Semua bagian dari seekor onta tersebut menjadi zakat. Sebab kita telah memberikan pilihan: maka manapun yang ia pilih, itu menjadi zakat yang ia keluarkan. Seperti seorang yang diberi kebebasan antara membasuh khuf dan membasuh kaki.
2. Hanya sebagian dari seekor onta saja yang dianggap zakat, sementara sisanya tidak. Sebab sekor onta dapat mencukupi zakat 25 ekor onta. Dengan demikian setiap 1/5 onta menjadi zakat atas 5 ekor onta.

Jika pemilik onta memilih mengeluar zakatnya dengan mengeluarkan seekor kambing, maka yang dikeluarkan

harus kambing *jadz'ah*: usia setahun masuk tahun kedua. Hal ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Suwaid bin Ghaflah: ia berkata, "Telah datang mengunjungi kami, petugas zakat yang diutus Rasulullah ﷺ. Ia berkata: kami dilarang mengambil hewan sedang menyusui dan yang menjadi hak kami adalah *jadz'ah* dan at-tsunniyyah." Yang menjadi pertanyaan: apakah bisa jika yang dikeluarkan berjenis kelamin jantan? Dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab):

1. Diantara para ulama madzhab Syafi'i ada yang berpendapat bahwa tidak boleh, karena adanya riwayat yang menentukan harus berjenis kelamin betina. Sebab, itulah dasar dari zakat onta. Oleh karena itu, zakat tidak boleh diambil dari jenis kambing jantan, seperti kewajiban yang harus diambil dari jenisnya.
2. Abu Ishaq berpendapat, boleh saja zakatnya diambil dari jenis jantan. Sebab zakat berhubungan dengan hak Allah ﷻ dan sifat dari harta tidak penting. Oleh karena itu, zakat yang dikeluarkan boleh dari hewan yang jantan dan boleh juga betina: sebagaimana ketentuan dalam udhhiyyah (ibadah kurban).

Kewajiban pemilik adalah mengeluarkan seekor kambing yang ada di wilayah tersebut. Jika yang ada adalah jenis dha'n (domba), maka jenis itu yang dikeluarkan. Jika yang ada adalah jenis *ma'z* (kambing jawa), maka itulah yang dikeluarkan. Jika kedua jenis tersebut ada, maka dipilih yang lebih banyak jumlahnya. Jika jumlahnya sama, maka ia bebas memilih. Sebab setiap kewajiban mengeluarkan harta

berdasarkan ketentuan syari'ah, maka yang dijadikan landasan adalah adat kampung dimana ia tinggal, sebagaiamana kewajiban memberikan makan dalam hal kafarat.

Jika ontanya sakit, maka dalam hal kewajiban mengeluarkan seekor kambing yang sakit ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab): yang pertama: Tidak wajib kecuali apa yang wajib dikeluarkan dalam kondisi sehat, dan inilah pendapat dalam zhahir madzhab. Sebab sifat harta tidak penting. Oleh karena itu, tidak ada perbedaan antara sehatnya hewan yang dimiliki dan yang sakit, sebagimana halnya *udh-hiyyah* (kurban).

Abu Ali bin Khairan berkata: Ia wajib mengeluarkan seekor kambing dengan pengeluaran yang adil. Maksudnya, diperhitungkan lagi: jika ontanya sehat dan kambing yang harus dikeluarkan sebagai zakatnya. Kemudian, onta yang sakit dinilai, setelah itu diperkirakan dengan nilai kambing yang sakit.

Penjelasan:

Imam Syafi'i dan para ulama madzhab Syafi'i berkata: Jika seseorang memiliki onta yang jumlahnya kurang dari 25 ekor, maka kewajiban zakatnya adalah seekor kambing, sebagaimana telah dijelaskan sebelum ini. Jika ia mengeluarkan zakatnya berupa seekor onta ba'ir[58], maka hal yang demikian dibolehkan dan orang tersebut dianggap telah melaksanakan kewajibannya. Inilah pendapat madzhab kami (madzhab Syafi'i). Dan pendapat ini pula yang dianut oleh jumhur ulama dari kalangan salaf dan khalaf.

---

58 Onta ba'ir adalah onta yang telah tumbuh gigi taringnya.

Diriwayatkan dari Imam Malik, Ahmad dan Imam Daud: Orang yang berbuat demikian tidak dibenarkan dan belum dianggap melaksanakan kewajibannya.

Dalil yang digunakan oleh madzhab kami adalah: seekor onta ba'ir dapat menjadi zakat atas 25 ekor onta. Jika demikian, tentu ia dapat menjadi zakat atas 5 ekor onta. Pada dasarnya, zakat yang dikeluarkan sejenis dengan harta yang menjadi objek zakat. Dialihkannya ke kambing sebagai kelonggaran bagi pemilik harta. Jika orang tersebut beralih ke kaidah asal bahwa zakat dikeluarkan dari jenis hewan yang terkena objek zakat, tentunya hal yang demikian dibenarkan. Jika seseorang mengeluarkan seekor onta ba'ir untuk zakat 5 ekor onta, 10 ekor, 15 ekor atau 20 ekor onta, maka hal yang demikian dibolehkan. Tidak masalah apakah harga onta ba'ir tersebut sama dengan harga seekor kambing atau lebih rendah. Inilah pendapat yang dianut dalam madzhab Syafi'i. Hal yang demikian dipastikan kebolehannya oleh Asy-Syirazi dan juga oleh jumhur ulama. Imam Syafi'i juga menashnya.

Dalam masalah ini, ada juga satu *wajh* (pendapat) yang mengatakan bahwa tidak mencukupi: jika harga onta tersebut kurang dari harga seekor kambing yang digunakan untuk zakat 5 ekor onta. Dan tidak boleh, jika harga onta tersebut lebih rendah dibandingkan harga 2 ekor kambing yang dijadikan zakat atas 10 ekor onta. Tidak boleh jika onta tersebut harganya lebih murah dibandingkan harga 3 ekor kambing yang digunakan untuk zakat atas 15 ekor onta. Tidak boleh jika harga onta tersebut lebih murah dibandingkan harga 4 ekor kambing yang digunakan untuk zakat 20 ekor kambing. Hal yang demikian dinyatakan oleh Imam Qafal dan sahabtanya yaitu Syaikh abu Muhammad.

Ada juga *wajh* (pendapat) yang ke tiga. Jika ontanya sakit atau harganya rendah karena ada cacat, maka onta ba'ir tersebut dapat menggantikan posisi kambing dalam hal kewajiban mengeluarkan zakat. Jika onta - yang sudah mencapai nisab tersebut - kondisinya sehat, maka onta ba'ir yang demikian tidak dapat menggantikan posisi kambing yang harus dikeluarkan sebagai zakat.

Wajhun (pendapat) yang keempat dianut oleh para ulama dari wilayah khurasan: Jika onta yang menjadi objek zakat jumlahnya 5 ekor, maka kewajiban zakatnya adalah seekor hewan: boleh memilih kambing atau onta. Jika ontanya 10 ekor, maka zakatnya adalah 2 ekor kambing atau 2 ekor onta, atau bisa juga seekor onta dan seekor kambing. Jika ontanya berjumlah 15 ekor, maka kewajiban zakatnya adalah 3 ekor hewan. Jika onta yang menjadi objek zakat jumlahnya 20 ekor, maka zakatnya boleh 4 ekor kambing atau 4 ekor onta. Bisa juga zakatnya berupa 3 ekor atau 2 ekor onta dan sisanya kambing. Yang penting, jumlah hewan yang dikeluarkan sebagai zakat ada 4 ekor.

Yang *shahih* dari semua pendapat diatas adalah apa yang dinyatakan oleh Imam Syafi'i dan jumhur ulama: seekor onta dapat dikeluarkan sebagai zakat atas 20 ekor onta, meskipun onta tersebut harganya lebih murah dibandingkan harga seekor kambing. Syarat onta yang dikeluarkan sebagai zakat atas 20 ekor onta kebawah adalah onta tersebut berupa onta *bintu makhadh* atau yang usianya diatas *bintu makhadh* dimana onta tersebut dapat digunakan sebagai zakat atas 25 ekor onta. Hal yang demikian dinyatakan oleh Imam Syafi'i dan ash-hahb juga setuju dengan pendapat Imam.

Para ulama madzhab kami berkata: Jika onta yang jumlahnya 20 ekor ke bawah tersebut kondisinya sakit, kemudian hewan yang sakit tersebut dikeluarkan sebagai zakat: hal yang demikian hukumnya boleh. Meskipun onta yang dikeluarkan sebagai zakat tersebut kwalitasnya

paling rendah diantara yang lain. Hal yang demikian dinyatakan oleh Imam Syafi'i dan para ulama madzhab Syafi'i juga menyatakan hal yang sama. Uraiannya telah diberikan sebelum ini.

Para ulama madzhab kami berkata: Jika seekor onta ba'ir dikeluarkan sebagai zakat atas 5 ekor onta: apakah seekor onta tersebut menjadi zakat atas 5 ekor onta atau hanya 1/5 nya saja yang menjadi zakat ? Dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat) sebagaimana disebutkan oleh Asy-Syirazi dan juga oleh para ulama madzhab Syafi'i.

1. Pendapat yang *ashah* diantara keduanya sesuai dengan kesepakatan para ulama madzhab Syafi'i adalah seekor onta bai'r tersebut seluruhnya menjadi zakat. Sebab si wajib zakat diberi kebebasan untuk memilih: mengeluarkan zakatnya berupa seekor kambing atau seekor onta. Di saat ia telah menjatuhkan pilihan, maka apa yang dikeluarkan menjadi zakat: sebagimana orang yang mengenakan khuf diberikan pilihan: boleh membasuh sepatu yang ia kenakan atau membasuh kakinya.Apapun yang ia pilih, berarti ia telah melaksanakan kewajibannya. Para ulama madzhab kami berkata: Jika yang menjadi zakat hanya 1/5 dari seekor onta yang dikeluarkan, berarti boleh saja ia mengeluarkan 1/5 onta. Dalam masalah ini, para ulama madzhab syafi'i sepakat bahwa hal yang demikian tidak cukup.
2. Pendapat yang kedua: Hanya 1/5 onta saja yang menjadi zakat, sementara sisanya menjadi sedekah sunnah. Sebab seekor onta dapat digunakan untuk zakat 25 onta. Ini menunjukkan bahwa setiap 5 ekor onta, zakatnya adalah 1/5 ekor onta.

Kedua pendapat ini seperti masalah orang yang melakukan haji tamattu. Ketentuannya adalah orang tersebut diperintah untuk menyemblih seekor kambing. Meski demikian, ia boleh menyemblih

seekor onta. Jika seseorang nadzar hendak menyemblih seekor kambing, maka ia boleh menyemblih sekor onta. Seperti juga orang yang mengusap seluruh kepalanya saat wudhu atau memanjangkan ruku' dan sujud lebih dari seukuran waktu yang biasa digunakan untuk keduanya: apakah semua yang dilakukan dianggap pemenuhan atas perintah ? atau hanya 1/7 onta saja, sebagian dari ruku dan sujudnya saja ? Dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab): Para ulama madzhab kami berkata: pendapat yang *ashah*: yang menjadi pemenuhan atas perintah hanya sebagian onta saja dan sebagian basuhan kepala saja, namun dalam masalah onta ba'ir dalam masalah zakat adalah semua bagian onta bai'ir yang dikeluarkan.

Perbedaannya adalah 1/7 *badnah* (onta) untuk nadzar kambing dan sebagian basuhan kepala bisa dianggap pemenuhan atas perintah, sementara hal yang demikian tidak berlaku dalam masalah zakat onta. Oleh karena itu, Imam Haramain berkata: Mereka yang berpendapat bahwa sebagian saja yang dianggap pemenuhan atas perintah mengatakan bahwa hal yang demikian bisa dilakukan dengan syarat sisanya diniatkan tabarru' sedekah sunnah.

Pengarang kitab *At-Tahdzib* dan yang lainnya mengatakan: dua *wajh* (pendapat) ini didasari oleh satu pertanyaan: apakah seekor kambing yang wajib dikeluarkan untuk zakat onta merupakan ketentuan asal atau sebagai badal (pengganti) dari jenis objek zakat (onta)? Dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab): Jika kita beranggapan bahwa kambing adalah ketentuan utama, maka semua bagian onta yang menjadi pengganti kambing dianggap sebagai pemenuhan atas perintah zakat. Jika kambing dianggap sebagai pengganti, maka hanya 1/5 onta saja yang dianggap sebagai pemenuhan atas peritah mengeluarkan zakat.

Perbedaan pendapat diatas akan nampak faidahnya dalam masalah: Jika seseorang menyegerakan pengeluaran onta atas zakat 5 ekor onta, kemudian ia menarik kembali zakatnya, disebabkan onta yang menjadi objek zakat mati atau orang fakir tidak membutuhkan pemberian berupa onta atau sebab lainnya: Jika kita beranggapan bahwa semua bagian dari seekor onta yang dikeluarkan sebagai zakat adalah pemenuhan atas perintah, maka ia boleh mengambil kembali onta yang telah dikeluarkan tersebut: seluruhnya. Jika kita beranggapan bahwa hanya sebagian onta yang dijadikan pemenuhan atas perintah zakat, maka ia hanya boleh mengambil kembali 1/5 onta, sebab sisanya yaitu yang 4/5 yang merupakan sedekah sunnah tidak dapat diambil kembali, sebab pemberian yang bersifat *tathawwu'* (sunnah) tidak boleh diambil kembali.

Masalah:

Pertama: Para ulama madzhab kami berkata: Kambing yang dikeluarkan untuk zakat onta: jika kambingnya kambing *dha'n* ia harus bersifat *jadz'ah* dan kalo kambing *ma'z*, ia harus *tsaniyyah*. Mengenai usianya, ada tiga *wajh* (pendapat ulama madzhab) yang masyhur diantara para ulama madzhab Syafi'i: Asy-Syirazi menyebutkan masalah ini dalam bab zakat kambing.

1. Pendapat yang *ashah* menurut jumhur para ulama madzhab Syafi'i: *jadz'ah* adalah kambing yang telah berusia 1 tahun dan memasuki tahun kedua. Adapun kambing *tsaniyyah* adalah kambing yang berusia 2 tahun dan memasuki tahun ketiga: baik dari jenis kambing *dha'n* atau *ma'z*. Ini merupakan pendapat yang *ashah* menuru pengarang kitab *Al Muhadzdzab* dalam kitabnya.

2. Kambing *jadz'ah* adalah kambing yang berusia 6 bulan dan tsaniiyah adalah kambing yang berusia 1 tahun. Pendapat ini yang diyakini pengarang kitab ini dalam kitabnya *At-Tanbih.* Penapat ini juga dipilih oleh Imam Ruyani dalam kitabnya *Al Hilyah.*
3. Anak kambing (*dha'n*) dari dua ekor kambing menjadi *jadz'ah* ketika berusia 7 bulan dan jika terlahir dari dua ekor kambing yang sudah sangat tua, maka disebut jadzah jika sudah berusia 8 bulan.

Kedua: Kambing yang dapat dikeluarkan sebagai zakat onta adalah kambing yang disebut *jadz'ah* dari jenis kambing *dha'n* atau kambing yang disebut tsaiyyah dari jenis *ma'z* sebagaimana telah dijelaskan sebelum ini. Jika kambing yang dikeluarkan dari jenis betina, maka hal yang demikian hukumnya boleh tanpa ada perbedaan pedapat diantara ulama: bahkan jenis betina lebih utama dibandingkan jantan. Jika yang dikeluarkannya berjenis kelamin jantan, dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab) yang masyhur sebagaimana disebutkan oleh Asy-Syirazi dan oleh para ulama madzhab Syafi'i:

1. Pendapat yang *ashah* diantara keduanya adalah: Hukumnya menurut para ulama madzhab Syafi'i boleh. Pendapat ini dinyatakan oleh Imam Ishaq Al Maruzi dan juga dinash oleh Imam Syafi', sebagaimana ketentuan boleh tersebut berlaku dalam masalah udh-hiyyah (hewan kurban).
2. Pendapat yang kedua: tidak boleh, berdasarkan riwayat Sufyan bin Abdullah Ats-Tsaqafi dari Umar bin Khaththab ﷺ Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Malik dalam kitab *Al Muwaththa'* dengan isnad yang *shahih.* Baik ontanya jantan atau betina. Jika ontanya jantan dan betina: dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab). Demikian dijelaskan oleh para

ulama madzhab Syafi'i. Al Mutawalli dan yang lainnya mengeluarkan pendapat yang *syadz*. Mereka menghikayatkan adanya 2 *thariqah* (pendapat): yang *ashah* diantara keduanya adalah pendapat yang ini dan yang kedua: dua pendapat ini, jika seluruh ontanya berjenis kelamin jantan. Jika tidak, maka tidak boleh zakatnya dari kambing jantan.

Pendapat yang dianut dalam madzhab adalah pendapat yang pertama. Para ulama madzhab kami berpendapat: dua *wajh* (pendapat)ini berlaku pada kambing jabran sebagaimana yang akan kami jelaskan Insya Allah.

Ketiga: Pengarang kitab ini berkata dalam kitabnya *Al Muhadzdzab*: wajib dikeluarkan seekor kambing dari kambing yang jenisnya ada di wilayah tersebut. Jika kambingnya berjenis *dha'n* (domba), maka itu yang dikeluarkan. Jika kambingnya berjenis *ma'z*, maka itu juga yang dikeluarkan. Jika kambingnya dari 2 jenis tersebut, maka yang terbanyak yang dikeluarkan. Jika kedua jenis tersebut jumlahnya sama, maka ia bebas mengeluarkan jenis yang ia pilih. Ini pernyataan pengarang kitab *Al Muhadzdzab* dan Imam Al Bandaniji yang merupakan ulama dari wilayah irak juga menguatkan pendapat ini. Pendapat ini merupakan pendapat yang gharib dan dianggap *dha'if* oleh ulama wilayah khurasan.

Adapun pendapat yang dianut dalam madzhab, dishahihkan oleh jumhur ulama khurasan, dikutip oleh pengarang Al Bayan dalam kitabnya musykilaatul muhadzdzab dari semua para ulama madzhab Syafi'i kecuali pengarang kitab *Al Muhadzdzab*: adalah, wajib dikeluarkan dari jenis kambing yang ada di wilayah tersebut. Jika wajib zakat tinggal di wilayah Makkah, maka yang dikeluarkan adalah kambing Makkah, jika tinggal di irak, maka yang dikeluarkan adalah kambing

irak. Tidak ada ketentuan kambing yang banyak ada di wilayah tersebut, tapi ia bebas mengeluarkan jenis yang ia pilih.

Dalam kitab *Al Mukhtashar*, Imam Syafi'i menyatakan: Tidak ada ketentuan harus kambing yang mayoritas ada di wilayah tersebut. Sebab yang wajib dikeluarkan adalah kambing yang ada di wilayah tersebut yang sah disemblih untuk *udh-hiyyah* (ibadah kurban). Demikian nash Imam Syafi'i.

Para ulama madzhab kami dari wilayah irak dan yang lainnya mengatakan: yang dimaksud Imam Syafi'i dua jenis kambing adalah kambing jenis *dha'n* (domba) dan *ma'z* (kambing jawa). Wajib zakat bebas memilih satu dari dua jenis tersebut dan tidak harus kambing yang mayoritas ada di wailyah tersebut. Ia boleh mengeluarkan kambing dari jenis yang keberadaannya hanya sedikit di wilayah tersebut: yang penting, zakat yang dikeluarkan adalah kambing.

Imam Haramain telah mengutip pendapat ulama Irak bahwa mereka mengatakan: harus dari kambing yang keberadaannya menjadi mayoritas di wilayah tersebut, sebagaimana disebutkan oleh Asy-Syirazi dan ia mengutip dari pengarang kitab *Taqrib* bahwa ia mengutip dari nash Imam Syafi'i. Namun ia juga mengutip nash-nash yang lain yang menunjukkan kebolehan untuk memilih jenis yang akan dikeluarkan untuk zakat. Dalam masalah ini, pengarang kitab *At-Taqrib* telah merajihkan pendapat tersebut dan Imam Haramin mendukung pentarjihan tersebut.

Imam Rafi'i berkata: Kebanyakan ulama merajihkan pendapat yang membolehkan takhyir (boleh memilih), bahkan hampir tidak ada yang menyebut pendapat lain. Ia (Imam Rafi'i) mengingkari pengutipan Imam Haramain yang menyebutkan bahwa ulama irak berpendapat bahwa wajib zakat harus mengeluarkan zakat dari jenis hewan yang jenisnya mayoritas: baik jenis *dha'n* atau ma'iz. Pengingkaran Imam

Rafi'i dalam hal ini *shahih.* Dan pendapat yang masyhur tertera didalam kitab-kitab jumhur ulama irak adalah takhyir (seorang wajib zakat bebas dalam menentukan jenis kambing yang akan ia keluarkan sebagai zakat).

Imam Haramain dan Imam Ghazali serta ulama yang lain menyebutkan satu *wajh* (pendapat ulama madzhab) yang gharib (aneh): bahwa yang wajib dikeluarkan adalah kambing miliknya sendiri dan zakat tidak boleh dikeluarkan dari kambing yang ada di negara tersebut, sebagaimana ia menzakatkan untuk kambing miliknya.

Pengrang kitab *At-Tatimmah* menghikayatkan satu *wajh* (pendapat ulama madzhab) dan ia mengklaim bahwa pendapat tersebut adalah pendapat yang dianut dalam madzhab: boleh mengeluarkan zakat dari kambing yang jenisnya tidak ada di wilayah tersebut. Dan pendapat ini memiliki dalil yang paling kuat. Sebab, yang wajib adalah mengeluarkan zakat berupa kambing. Dan ini disebut juga kambing. Namun pendapat ini dianggap sebagai pendapat *syadz* dalam madzhab.

Kesimpulannya, dalam masalah ini ada empat *wajh* (pendapat ulama madzhab):

1. Pendapat yang *shahih* dan ditetapkan serta dianut oleh jumhur (mayoritas ulama madzhab Syafi'i) adalah: wajib dikeluarkan zakatnya berupa kambing yang jenisnya ada di wilayah tersebut.
2. Zakat yag dikeluarkan Wajib diambil dari kambing miliknya sendiri.
3. Zakat yang wajib dikeluarkan wajib diambil dari kambing yang jenisnya mayoritas di wilayah tersebut.
4. Boleh diambil dari kambing yang jenisnya tidak ada di wilayah tersebut.

Para ulama madzhab kami berkata: Jika yang wajib dikeluarkan adalah seekor kambing, namun ia mengeluarkan kambing lain yang kwalitasnya lebih bagus atau setaraf, hal yang demikian dibolehkan dan

dianggap menggugurkan kewajiban. Jika yang dikeluarkan dari kwalitasnya lebih rendah, maka hal yang demikian tidak boleh. *Wallahu a'lam.*

Keempat: Para ulama madzhab kami berkata: Kambing yang dikeluarkan sebagai zakat atas onta disyaratkan kondisinya harus sehat: ini merupakan hal yang disepakati. Baik onta yang menjadi objek zakat kondisinya sehat atau sakit. Sebab zakat merupakan kewajiban yang bersifat dzimmah: kewajiban yang berhubungan dengan sang pemilik objek zakat. Setiap kewajiban pengeluaran harta yang berhubungan dengan dzimmah, maka kewajiban tersebut harus dilakukan dengan mengeluarkan harta yang baik. Meski demikian, jika onta yang menjadi objek zakat kondisinya sehat, maka kambing yang dikeluarkan sebagai zakat juga harus memiliki kondisi yang sama: dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat.

Jika onta yang menjadi objek zakat kondisinya sakit, maka ia boleh mengeluarkan onta yang kondisinya sama dan boleh juga mengeluarkan kambing. Jika ia memilih mengeluarkan zakatnya berupa kambing: dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab) sebagaimana dihikayatkan oleh Asy-Syirazi dan para ulama madzhab Syafi'i:

1. Pendapat yang *ashah* menurut pengarang kitab *Al Muhadzdzab* dan ulama yang lain adalah wajib mengeluarkan seekor kambing secara utuh dan sehat sebagaimana halnya jika kondisi onta yang menjadi objek zakat tersebut sehat. Sebab sifat harta yang dimiliki tidak memiliki pengaruh: baik harta yang menjadi objek zakat tersebut sehat atau sakit: seperti hewan yang dijadikan udh-hiyyah dimana kondisinya harus sehat.
2. Ini merupakan pendapat Abu Ali Khairan: yang wajib dikeluarkan adalah seekor kambing yang sesuai dengan nilai

harta yang menjadi objek zakat. Perumpamaannya sebagai berikut: 5 ekor onta yang sakit harganya sekitar 500, sementara 5 ekor onta yang sehat harganya sekitar 1000. Seekor kambing yang sehat, harganya sekitar 10. Dengan demikian, yang wajib dikeluarkan adalah seekor kambing yang harganya 5. Jika tida ada yang seharga tersebut, maka yang dikeluarkan adalah seekor kambing yang sehat.

Penjelasan Beberapa Lafazh.

Redaksi "Berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Suwaid bin Ghaflah: ia berkata: Telah datang mengunjungi kami petuas zakat yang diutus Rasulullah ﷺ, kemudian petugas tersebut berkata: Kami dilarang mengambil hewan yang sedang menyusui, yang menjadi hak kami adalah kambing *jadz'ah* dan *tsaniyyah.*"

Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud dan An-Nasa`i dan selain keduanya dengan redaksi yang singkat. Ia berkata, "Ketika di zaman Rasulullah ﷺ, kami tidak mengambil hewan yang sedang menyusui." Dalam redaksinya tidak ada kalimat, "*jadz'ah* dan *tsaniyyah*".

Hadits ini isnadnya hasan. Akan tetapi dalam hadits ini tidak terdapat dalil tentang ketentuan jenis *jadz'ah* dan *tsaniyyah* sebagaimana yang dimaksud oleh Asy-Syirazi. Yang dimaksud dengan *Radhi'il laban* adalah *as-sakhlah.* Pemahaman atas hadits ini adalah: selain kambing *jadz'ah* dan *tsaniyyah* tidak dapat dijadikan sebagai zakat atas onta. Maksudnya adalah *jadz'ah* dari jenis *dha'n* dan *tsaniyyah* dari jenis *ma'z.* Inilah pemahaman yang *shahih* dalam menafsirkan hadits tersebut. Dan ini pula makna yang dituju dari pernyataan para ulama madzhab Syafi'i.

Imam Al Khaththabi berkata: Yag dimaksud dengan *Raadhi'il laban* adalah hewan yang memilki air susu melimpah. Ia berkata: larangan tersebut memiliki dua kemungkinan alasan:

1. Petugas zakat dilarang mengambil kambing yang demikian, dikarenakan kambing jenis tersebut termasuk harta yang paling mahal diantara jenis yang lain. Dengan demikian, kalimat tersebut difahami dengan menjadikan huruf min sebagai ziyadah (huruf tambahan yang tidak memiliki arti khusus). Sepertipernyataan: *Laa ta'kuluu minal haraam* (jangan makan dari yang haram) maksudnya adalah *haram.*
2. Hewan yang sedang menyusui tidak dihitung. Oleh karena itu, hewan tersebut tidak menjadi objek zakat. Ini adalah pernyataan Imam Khuthabi dan pendapat ini sangat *dha'if,* bahkan dapat dikatakan batil. Sebab *wajh* (pendapat ulama madzhab) kedua ini bertentangan dengan apa yang dipraktekkan oleh para ahli fikih bahwa semua hewan yang dimiliki termasuk objek zakat. Jika hewan yang menyusui tersebut hamil dari hewan yang diberi makan di kandang, hal yang demikian tidak menjadikannya memiliki kekhususan disebabkan ia menyusui.

Adapun *wajh* (pendapat ulama madzhab) pertama sangat jauh dan terkesan sangat dipaksakan. Sengaja saya (Imam Nawawi) beberkan hanya untuk memperlihatkan kelemahannya agar tidak ada yang terkecoh seperti yang dialami oleh Imam Ibnu Al Atsir yang tergambar dalam kitabnya Nihayatul ghariib. *Wallahu a'lam.*

Adapun nama Suwaid bin ghaflah (dibaca dengan huruf ghain dan huruf Fa yang di*fathah.* Suwaid aj'fy Kufy adalah seorang dari generasi tabi'in *mukhadhram* (yang mengalami masa jahiliyah dan keislaman), kunyahnya adalah Abu Umayyah. Ia pernah mengalami masa jahiliyyah, kemudian masuk Islam. Ia berkata: usia saya lebih muda

2 tahun dibandingkan dengan Nabi ﷺ dan dengan Umar ؓ sangat banyak bedanya. Ada pendapat yang mengatakan bahwa ia meninggal dunia dalam usia 81 tahun, namun ada juga yang mengatakan bahwa usianya mencapai 131 tahun.

Adapun pernyataan pengarang kitab *Al Muhadzdzab* (Asy-Syirazi): Sebab itu adalah asal dari zakat onta. Oleh karena itu, tidak boleh dikeluarkan dari jenis jantan, seperti kewajiban jenisnya.

Al Qal'i berkata: adapun pernyataan Asy-Syirazi, "itu adalah asal" merupakan pengecualian dari *Ibnu labun* dalam 25 onta ketika tidak ada *bintu makhadh.* Adapun pernyataannya, "dalam zakat onta" merupakan pengecualian dari jenis *tabi'* dalam objek zakat 30 ekor sapi.

Kemudian redaksi "itu merupakan hak Allah yang tidak terpengaruh dengan sifat harta. Dengan demikian, zakat yang dikeluarkan boleh dari jenis jantan atau betina seperti dalam masalah *udh-hiyyah.*" Pernyataan "itu merupakan hak Allah," merupakan pengecualiaan dari pinjaman dan pemesanan dalam jenis wanita.

Redaksi "dalam hal ini keberadaan sifat harta tidak berpengaruh" merupakan pengecualian dari nisab yang wajib dikeluarkan zakat dari jenisnya kecuali dalam zakat sapi yang berjumlah 30 ekor.

Adapun redaksi "Setiap harta yang menjadi kewajiban yang bersifat dzimmah dalam pandangan syariah, maka adat dan kebiasaan memiliki peran penting" merupakan pengecualian dari pesanan, pinjaman dan nadzar.

Adapun redaksi "sebab dalam masalah ini sifat harta tidak berpengaruh, maka tidak berbeda dengan sebab sehatnya harta." Ini merupakan pengecualiaan dari masalah, jika zakat wajib dikeluarkan dari

jenis harta yang dimiliki objek zakat. Dalam masalah ini, jika objek zakatnya hewan sakit, maka zakatnya juga dari hewan yang sakit.

Pendapat Para Ulama Tentang Nisab Zakat Onta

Mereka (para ulama) telah sepakat bahwa dalam setiap 24 ekor onta dan jumlah dibawah itu, zakat yang harus dikeluarkan adalah dari jenis kambing sebagaimana telah dijelaskan. Mereka juga sepakat bahwa dalam setiap onta yang jumlahnya 25 ekor, maka zakatnya adalah seekor onta dari jenis *bintu makhadh* kecuali ada satu riwayat dari Imam Ali bin Abi Thalib ﷺ dimana ia berkata: Onta yang berjumlah 25 ekor, zakatnya adalah 5 ekor kambing. Jika jumlahnya telah 26 ekor, maka zakatnya adalah 1 ekor onta *bintu makhadh*.

Ada juga 1 hadits Nabi ﷺ yang dijadikan hujjah: yaitu sebuah hadits yang datangnya dari Ashim bin dhamrah dari Imam Ali ﷺ, dari Nabi ﷺ, "*Dalam onta yang jumlahnya 25 ekor, zakatnya adalah 5 ekor kambing. Jika telah mencapai jumlah 26 ekor, maka zakatnya adalah 1 ekor onta bintu makhadh.*"

Adapun dalil kami adalah: hadits yang diriwayatkan oleh Anas bin Malik ﷺ yang telah disebutkan diawal bab. Adapun haits Ashim bin Dhamrah disepakati oleh ulama sebagai hadits yang *dha'if* dan sangat tidak bisa diterima. Imam Ibnu Al Mundzir dalam masalah ini berkomentar: Mereka (para ulama) sepakat menyatakan bahwa onta yang berjumlah 24 ekor, zakatnya adalah 1 ekor onta bintu mkahadh. Apa yang diriwayatkan dari Imam ali tentang masalah ini tidak *shahih*. Kemudian ia juga berkata: Mereka (para ulama) juga sepakat menyatakan bahwa kadar yang wajib dierlakukan hingga hewan tersebut berjumlah 120 ekor sebagaimana tertera dalam hadits yang diriwayatkan oleh Anas.Jika jumlahnya telah lebih dari 120 ekor, dalam madzhab Syafi'i, madzhab Al Auza'i, Ahmad, Ishaq, Abu Tsaur, Daud adalah: jika

jumlahnya 121 ekor, maka zakatnya adalah 3 ekor onta *bintu labun*. Kemudian setelah itu, setiap pertambahan yang berjumlah 40 ekor, maka zakat atas petrambahan tersebut adalah seekor onta bntu labun. Setiap pertambahan 50 ekor, maka zakatnya adalah seekor onta jenis *hiqqah*, sebagaimana telah dijelaskan.

Imam Ibnu Al Mundzir menghikayatkan dari Muhammad bin Ishaq pengarang kitab *Al Maghazy* dan Abu Ubaid, sebuah riwayat dari Imam Malik dan Ahmad: bahwa tidak ada kewajiban dalam jumlah tersebut hingga onta tersebut mencapai jumlah 130 ekor. Namun ada satu riwayat dari Imam Malik yang sama dengan pendapat madzhab kami (madzhab Syafi'i) Adapun riwayat yang ketiga: petugas pengambil zakat memiliki kebebasan untuk mengambil 3 ekor *bintu labun* atau 2 ekor onta *hiqqah*.

Imam Ibrahim An-Nakha'i, Imam Tsauri dan Abu Hanifah berkata: JIka jumlahnya telah lebih dari 120 ekor, maka penghitungan zakatnya dimulai lagi seperti awal: dalam setiap 5 ekor onta, zakatnya adalah seekor kambing, setiap 10 ekor zakatnya adalah 2 ekor kambing, setiap 15 ekor onta zakatnya adalah 3 ekor kambing setiap 20 ekor onta zakatnya adaah 4 ekor kambing dan setiap 25 ekor onta, maka zakatnya adalah 1 ekor *bintu makhadh*. Jika onta yang dimiliki berjumlah 125 ekor, maka zakatnya adalah 2 ekor *hiqqah* dan seekor kambing. Jika ontanya mencapai jumlah 130 ekor, maka zakatnya adalah 2 ekor onta *hiqqah* ditambah dengan 2 ekor kambing. JIka jumlahnya mencapai 135, maka zakatnya adalah 2 ekor onta hiqqa ditambah dengan 3 ekor kambing. Jika jumlahnya mencapai 140 ekor, maka zakatnya adalah 2 ekor onta *hiqqah* ditambah dengan 4 ekor kambing. Jika jumlahnya telah mencapai 145 ekor, maka zakatnya adalah 2 ekor onta *hiqqah* ditambah dengan seekor onta *bintu makhadh*. Jika ontanya telah mencapai jumlah 150 ekor, maka

zakatnya adalah 3 ekor onta *hiqqah*. Jika jumlahnya lebih dari itu, maka cara penghitungannya dimulai lagi seperti penghitungan awal zakat. Ketentuan tersebut berlaku selamanya.

Para ulama madzhab kami menghikayatkan dari Muhammad bin Jarir Ath-Thabary bahwa ia berkata: ia (petugas pemungut zakat) dapat bebas memilih: apakah akan mengikuti pendapat Imam Syafi'i atau madzhab Abu Hanifah.

Imam Ghazali menghikayatkan dalam kitabnya *Al Wasith*: dari Ibnu Khairan, kemudian ia mengira bahwa itu adalah pendapat Abu ali bin Khairan dari para ulama madzhab Syafi'i dan menganggap bahwa itu merupakan satu *wajh* (pendapat) dalam madzhab kami (Madzhab Syafi'i). Padahal, kenyataannya tidak demikian. Seluruh para ulama madzhab Syafi'i sepakat menyatakan kesalahan Imam Ghazali dalam penukilan dan gurunya yang mengutip hal yang sama dalam kitabnya an-nihayah. Padahal, itu bukanlah pendapat Imam Ibnu Khairan, namun pendapat Imam Muhammad bin Jarir At-Thabary.

Imam Ibnu Al Mundzir menghikayatkan dari Hamad bin Abu Sulaiman: guru Abu Hanifah: bahwa ia berkata: Onta yang jumlahnya mencapai 125 ekor, zakatnya adalah 2 ekor *hiqqah* di tambah dengan seekor onta *bintu makhadh*. Ada beberapa atsar yang statusnya dha'ih yang dijadikan sandaran oleh para imam. Yang benar adalah pendapat yang dianut oleh Imam Syafi'i dan para ulama senada dengan beliau. Yang menjadi dasar pendapat mereka adalah hadits Anas yang telah diuraikan sebelum ini di awal bab dan hadits tersebut adalah hadits *shahih*. Hadits yang bertentangan dengannya adalah hadits *dha'if*: bahkan statusnya dibawah *dha'if*. *Wallahu a'lam*.

4. Asy-Syirazi berkata, "Seorang yang wajib mengeluarkan seekor onta *bintu makhadh*, jika ia memiliki

hewan jenis tersebut, maka hewan itulah yang wajib dikeluarkan sebagai zakat. Jika ia tidak memiliki onta jenis *bintu makhadh* dan yang ia punya onta jenis *ibnu labun*, maka diterima saja jika si wajib zakat mengeluarkan dari jenis tersebut. Hal ini berdasarkan sebuah riwayat dari anas tetang surat yang dibuat oleh Abu Bakar ﷺ yang diantara isinya menyatakan: Orang yang tidak memiliki onta *bintu makhad* dan memiliki *ibnu labun*, diterima saja *ibnu labun* tersebut dan ia tidak ada konpensasi apa-apa atas hewan yang ia kelurakan sebagai zakat. Sebab onta *bintu makhadh* memiliki kelebihan dibandingkan onta *ibnu labun* dilihat dari sisi jenis kelamin *bintu makhadh* yang betina, sementara onta *ibnu labun* memiliki kelebihan dilihat dari sisi usianya. Dengan demikian, dua hewan yang berbeda karakter tersebut dianggap sepadan.

Jika orang tersebut tidak memiliki onta jenis *bintu makhadh* dan juga tidak punya onta *ibnu labun*, maka ia boleh memilih onta *bintu makhad*. Sebab pada dasarnya, jenis itulah yang ditentukan untuk pembayaran zakat. Meski demikian, ia juga boleh memilih onta *ibnu labun* untuk dikeluarkan sebagai zakat. Sebab, ia tidak memiliki onta *bintu makhadh*.

Jika onta yang dimilikinya bersifat *Mahaaziil* dan didalamnya ada onta *bintu makhadh* yang posturnya sangat gemuk, maka ia tidak wajib mengeluarkannya untuk pembayaran zakat. Jika ia hendak mengeluarkan onta *ibnu labun*, pernyataan yang manshush menyatakan kebolehannya. Sebab ia tidak berkewajiban mengeluarkan jenis hewan yang ia miliki. Dengan demikian adanya hewan

tersebut dianggap seperti tidak ada. Sebagaimana dalam masalah jika ia memiliki onta yang gemuk, kemudian ia mengeluarkan jenis *bintu makhad*, hal yang demikian dianggap mencukupi. Barangsiapa yang terkena kewajiban mengeluarkan seekor onta *bintu makhadh* dan ia tidak memiliki onta jenis tersebut, yang ia punya seekor onta *hiqqah*, maka jangan diambil onta jenis tersebut sebagai pembayaran zakat. Sebab onta *bintu makhadh* memiliki kesamaan dengan onta *hiqqah* dalam hal mendatangi air dan pohon, namun *bintu makhadh* memiliki kelebihan dibandingkan *hiqqah* dari sisi jenis kelaminnya yang betina.

Penjelasan:

Hadits Anas yang berstatus *shahih* telah dijelaskan diawal bab. Dan dalam pasal ini ada beberapa permasalahan.

1. Imam Syafi'i dan para ulama madzhab Syafi'i berkata: jika seseorang terkena kewajiban mengeluarkan zakat seekor onta *bintu makhadh* dan ia memiliki onta jenis tersebut dengan kondisi yang sehat dan tidak merasa berat, maka ulama sepakat menyatakan bahwa ia tidak boleh beralih ke onta *ibnu labun*. Jika ia tidak memiliki onta jenis *bintu makhadh* dan yang ia punya onta *ibnu labun*, kemudian ia ingin mengeluarkannya sebagai zakat: maka pemberiannya tersebut diterima tanpa ada konpensasi apa-apa' baik dari pemilik atau dari petugas pemungut zakat. Hal ini disepakati, karena adanya hadits yang diriwayatkan oleh Anas ﷺ.

Para ulama madzhab kami berkata: Dalam hal ini tidak menjadi masalah: apakah harga onta *ibnu labun* tersebut sepadan dengan *bintu makhad* atau lebih murah. Tidak ada perbedaan apakah ia mampu

mendapatkan onta *bintu makhad* atau tidak: karena keumuman hadits yang diriwayatkan oleh Anas.

2. Jika seseorang terkena kewajiban mengeluarkan onta *bintu makhadh* dan ia tidak memiliki onta *bintu makhadh* atau *ibnu labun*: dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab):
   a. Pendapat yang *ashah* diantara keduanya adalah: ia dapat membeli salah satu dari 2 jenis onta tersebut, kemudian dikeluarkan sebagai zakat. Hal yang demikian berdasarkan keumuman hadits. Pendapat ini dikuatkan oleh Asy-Syirazi dan jumhur para ulama madzhab Syafi'i.
   b. Pendapat kedua ini dihikayatkan oleh sekelompok ulama dari Khurasan dari pengarang *At-Taqrib* dan yang lainnya bahwa: ia harus membeli onta jenis *bintu makhadh*. Pendapat ini juga dianut oleh Imam Malik, Ahmad. Alasannya adalah jika kedua jenis onta tersebut ada, maka tidak boleh beralih ke onta *ibnu labun*. Begitu juga jika kedua jenis onta tersebut tidak ia miliki dan ia dapat membeli keduanya dipasaran.
3. Jika wajib zakat memiliki onta *bintu makhadh* yang kondisinya cacat, maka ia dianggap tidak memiliki onta jenis tersebut. Dalam kondisi yang demikian, ia boleh mengeluarkan onta ibn labun yang dimilikinya sebagai zakat. Hal ini disepakati karena keumuman hadits yang diriwayatkan oleh Anas.Hal ini disebutkan secara jelas oleh Asy-Syirazi dalam pernyataannya: hal yang demikian sama dengan kondisi onta yang dimilikinya sangat gemuk dan onta *bintu makhadh* yang ia miliki untuk dikeluarkan sebagai zakat kondisinya *Mahzuulah* (kurang bagus). Jika onta yang dimilikinya kwalitasnya kurang bagus, sementara onta *bintu makhadh* yang dimilikinya kondisinya baik, maka ia

tidak wajib mengeluarkan onta *bintu makhadh* tersebut kecuali atas kerelaannya sendiri dan sikap yang demikian dianggap sangat baik. Jika ia ingin mengeluarkan *ibnu labun*: dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab):

a. Tidak dibenarkan, sebab ia memiliki *bintu makhadh* yang dapat dijadikan sebagai zakat untuk menggugurkan kewajibannya.
b. Hukumnya boleh, sebab tidak ada kewajiban untuk mengeluarkan *bintu makhadh*. *Bintu makhadh*nya dianggap tidak ada.

Dalam masalah ini, pengarang kitab *Al Muhadzdzab* merajihkan pendapat yang membolehkan dan ia menukil pendapat yang demikian dari nash Syafi'i. Pentarjihan yang dilakukan oleh pengarang *Al Muhadzdzab* juga diikuti oleh Imam Al Baghawi. Syaih Abu hamid dan kebanyakan para ulama madzhab Syafi'i merajihkan pendapat yang menyatakan bahwa pengeluaran zakat yang demikian tidak mencukupi. Al Qadhi Abu Thayyib mengutip pendapat yang demikian dalam kitabnya *Al Mujarad*. Rafi'i berkata: Syaikh Abu hamid dan kebanyakan pengikutnya, Imam Haramain dan juga Imam Ghazali merajihkan (mengunggulkan) pendapat ini.

4. Jika wajib zakat tidak memiliki onta *bintu makhadh*, kemudian ia mengeluarkan onta jenis khntsa (bencong) yang lahir dari perkawinan onta *ibnu labun*: dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab)yang masyhur didalam kitab-kitab karya ulama khurasan:
   a. Yang *ashah* diantara keduanya adalah: pengeluaran zakat yang demikian dianggap sah. Sebab onta tersebut bisa

dianggap *ibnu labun* atau *bintu labun.* Kedua jenis onta tersebut dianggap sah dikeluarkan sebagai zakat.

b. Pengeluaran yang demikian dianggap tidak sah. Sebab status dan kondisinya yang tidak jelas dan disamakan dengan hewan yang cacat.

Jika wajib zakat mengeluarkan zakatnya dari jenis onta *khuntsa* (berkelamin ganda) yang lahir dari onta *makhadh*, pengeluaran yang demikian dianggap tidak sah dan hal disepakati oleh ulama. Sebab ada kemungkinan onta yang *khuntsa* tersebut pada hakikatnya adalah onta jenis jantan. Jika wajib zakat mendapati onta *bintu makhadh*, kemudian ia mengeluarkan zakatnya dari jenis *khuntsa* dari anak-anak onta labun, dalam masalah ini tidak ada perbedaan pendapat bahwa pengeluaran yang demikian dianggap tidak sah. Sebab ada kemungkinan, onta tersebut pada hakikatnya jenis kelaminnnya jantan, padahal selama ada onta *bintu makhadh* (jenisnya betina) pengeluaran onta jenis jantan dianggap tidak sah.

5. Jika wajib zakat terkena kewajiban mengeluarkan zakat berupa onta *bintu makhadh* dan ia tidak menemukan onta jenis tersebut: yang ia temukan hanya jenis *bintu labun* dan *ibnu labun*. Jika ia mengeluarkan dari jenis *ibnu labun*, hal yang demikian dibolehkan dan dianggap sah. Jika ia mengeluarkan onta *bintu labun* sebagai zakat dan lebihnya sebagai *tabarru'*, hal yang demikian dianggap sah. Jika ia mengeluarkan onta *bintu labun* disertai permintaan konpensasi atas kelebihan yang ia berikan: dalam *qaul* yang *ashah* diantara 2 *wajh* (pendapat ulama madzhab) hal yang demikian tidak boleh. Sebab dengan mengeluarkan secara sukarela, hal yang demikian menunjukkan bahwa ia mengeluarkannya dengan sukarela. Permintaan

konpensasi hanya dapat dilakukan jika kondisinya darurat. Dua *wajh* (pendapat) tersebut masyhur dalam dua *thariqah* (pendapat).

6. Jika wajib zakat terkena kewajiban mengeluarkan zakat berupa onta jenis *bintu makhadh* dan ia tidak menemukan onta jenis tersebut: kemudian ia mengeluarkan onta dari jenis *hiqqah* (jenis jantan), maka pengeluaran yang demikian dianggap sah. Bahkan pengeluaran yang demikian dianggap sangat baik, sebab lebih dari sekedar menjalankan sebuah kewajiban. Onta *hiqqah* lebih utama (lebih bagus) dibandingkan *ibnu labun.* Ini merupakan pendapat yang dianut dalam madzhab. Pendapat ini juga yang dipastikan kebenarannya oleh jumhur (mayoritas .) Pengarang kitab *Al Hawi* menghikayatkan satu *wajh* (pendapat ulama madzhab)lain yang menyatakan bahwa pengeluaran yang demikian dianggap tidak memadai. Sebab tidak ada ruang bagi akal untuk menentukan kadar serta ukuran dalam masalah zakat.

   Jika wajib zakat terkena kewajiban mengeluarkan zakat berupa onta jenis *bintu labun*, kemudian ia mengeluarkan onta jenis *hiqqah* (jenis jantan) Karena tidak adanya onta jenis *bintu labun*: dalam masalah ini ada dua *thariqah* (pendapat):

Pendapat yang dianut dalam madzhab: pengeluaran yang demikian dianggap tidak sah berdasarkan alasan yang dikemukakan oleh Asy-Syirazi. Pendapat ini pula yang dikuatkan oleh Asy-Syirazi (Asy-Syirazi) dan jumhur.

Pengarang kitab *Al Hawi* dan sekelompok ulama dari kalangan para ulama madzhab Syafi'i menghikayat 2 *wajh* (pendapat ulama madzhab) mengenai memadai atau tidaknya pengeluaran yang demikian. Imam Ghazali dalam kitabnya Al Wajiz memastikan kebolehannya, namun pendapat tersebut dianggap *syadz* dan tertolak.

Masalah: Jika seorang wajib zakat terkena kewajiban mengeluarkan zakat berupa onta jenis *bintu makhadh*, namun ia tidak menemukan onta jenis tersebut dan juga tidak menemukan onta jenis *ibnu labun*: mengenai cara petugas zakat mengambil zakat dari wajib zakat tersebut, ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab) sebagaimana dihikayatkan oleh pengarang kitab *Al Hawi*.

1. Si wajib zakat diberikan kebebasan untuk mengeluarkan jenis onta yang ia kehendaki sebagai pembayaran zakat: antara onta *bintu makhad* atau onta *ibnu labun*. Sebab dalam kondisi yang demikian, ia diberikan kebebasan untuk menentukan jenisnya.
2. Si wajib zakat tetap diminta untuk mengeluarkan zakat dari jenis onta *bintu makhadh*. Sebab itulah ketentuan awal. Jika ia mengeluarkan onta dari jenis *ibnu labun*, boleh diterima.

Masalah: Jika seorang wajib zakat terkena kewajiban mengeluarkan zakat onta dari jenis *bintu makhadh*, namun saat itu ditangannya tidak ada onta jenis tersebut: onta *bintu makhadh* yang dimilikinya dighasab atau di jadikan sebagai barang gadaian: dalam kondisi yang demikian, ia boleh mengeluarkan onta dari jenis *ibnu labun*. Sebab onta *bintu makhad* yang dimilikinya dalam pandangan hukum dianggap tidak ada. Hal ini disebutkan oleh Imam darimi dan ulama yang lain. *Wallahu a'lam.*

5. Asy-Syirazi berkata, "Jika seseorang terkena kewajiban mengeluarkan zakat berupa onta *jadz'ah*, *hiqqah* atau onta *bintu labun*: namun ia tidak memiliki onta jenis tersebut, yang ada hanya onta yang usianya kurang dari 1 tahun dari jenis 2 yang telah ditentukan diatas: dalam

kondisi yang demikian, diambil saja onta tersebut dan ditambah dengan 2 ekor kambing atau 20 dirham.

Jika seseorang terkena kewajiban mengeluarkan zakat berupa onta *bintu makhadh*, *bintu labun* atau onta *hiqqah*, namun ia tidak memiliki onta dengan jenis-jenis tersebut, yang ia miliki onta yang usianya 1 tahun diatas ketentuan-ketentuan tersebut, petugas zakat boleh mengambil onta tersebut dengan konpensasi si pemiliknya yang menjadi wajib zakat diberikan 2 ekor kambing atau 20 dirham. Hal yang demikian berdasarkan riwayat dari Anas bahwa ketika mengutusnya ke wilayah Bahrain, Abu Bakar membekalinya dengan sebuah surat yang diantara isinya adalah:

- Barangsiapa yang terkena kewajiban mengeluarkan zakat berupa onta *jadz'ah* (onta yang usianya 4 tahun memasuki tahun kelima), namun ia tidak memiliki onta jenis tersebut dan yang ia miliki adalah onta jenis *hiqqah* (onta yang berusia 3 tahun memasuki tahun keempat) jika ia mengeluarkan *hiqqah* tersebut sebagai zakat, maka pengeluarannya tersebut diterima dan si wajib zakat harus menambah dengan 2 ekor kambing atau 20 dirham.
- Barangsiapa yang terkena kewajiban mengeluarkan zakat berupa onta *hiqqah* dan ia tidak memiliki onta jenis tersebut, yang ia miliki hanya onta *bintu labun*: Jika ia mengeluarkan *bintu labun* tersebut sebagai zakat, maka pengeluarannya tersebut diterima dan si wajib zakat harus menambah dengan 2 ekor kambing atau 20 dirham.

- Barangsiapa yang terkena kewajiban mengeluarkan zakat berupa onta *bintu labun* namun ia tidak memiliki onta jenis tersebut, yang ia miliki hanya onta jenis *bintu makhadh*: —jika ia mengeluarkan onta *bintu makhad*— maka diterima pengeluarannya dan si wajib zakat harus menambah dengan 2 ekor kambing atau 20 dirham.
- Barangsiapa yang terkena kewajiban mengeluarkan zakat berupa *bintu makhadh* dan ia tidak memiliki onta jenis tersebut, yang ia miliki hanya onta *bintu labun*, - jika ia mengeluarkan *bintu labun* sebagai zakat – maka pengeluarannya terebut diterima dan pihak yang menerimanya harus memberikan konpensasi 2 ekor kambing atau 20 dirham kepada si wajib zakat.

Jika seorang wajib zakat terkena kewajiban mengeluarkan zakat berupa onta *jadz'ah* dan ia tidak memiliki onta jenis tersebut, yang ia miliki hanya onta *tsaniyyah*: jika si wajib zakat mengeluarkan onta *tsaniyyah* sebagai zakat tanpa meminta kompensasi apa-apa, maka pengeluarannya diterima. Sebab onta yang dikeluarkannya lebih 1 tahun dari batas usia yang telah ditentukan. Jika ia meminta kompensasi atas pengeluarannya, maka permintaannya tersebut dikabulkan. Sebab onta yang dikeluarkannya lebih satu tahun dari batas usia yang telah ditentukan. Posisinya seperti antara *jadz'ah* dengan *hiqqah*,.

Diantara para ulama madzhab Syafi'i ada yang berpendapat bahwa permintaan kompensasi tersebut jangan dipenuhi. Sebab *jadz'ah* dengan *tsaniyyah* memiliki kekuatan

fisik dan manfaat yang sama. Dan permintaan tersebut dianggap tidak mendasar.

Jika seorang wajib zakat terkena kewajiban mengeluarkan zakat berupa onta *bintu makhadh* dan ia tidak memiliki onta jenis tersebut: yang ia miliki hanya onta *fashiil* (onta yang usianya kurang dari 1 tahun). Jika si wajib zakat ingin mengeluarkan zakatnya dari onta *fashiil* tersebut ditambah dengan harta lain: pengeluarannya tidak memadai. Sebab onta fashil tidak termasuk jenis yang dapat dijadikan sebagai pembayaran zakat.

Jika seseorang memiliki nisab hewan yang kondisinya sakit dan ia tidak memiliki hewan yang sesuai untuk membayar zakatnya. Jika ia ingin mengeluarkan zakat yang kwalitasnya lebih tinggi atas hewan sakit yang ia miliki dengan meminta kompensasi: hal yang demikian hukumnya tidak boleh. Sebab 2 ekor kambing atau 20 dirham menjadi kompensasi atas 2 hewan yang sehat. Jika keduanya sakit, maka kompensasi itu lebih sedikit dibandingkan dengan 2 ekor kambing atau lebih sedikit dari 20 dirham. Jika ia ingin turun ke kewajiban yang lebih kecil dan ia memberikan tambahan 2 ekor kambing atau tambahan 20 dirham, maka yang demikian hukumnya boleh, Sebab kelebihan yang ia berikan dianggap sebagai *tathawwu`* (pemberian yang bersifat sunnah).

Jika seseorang wajib zakat terkena kewajiban mengeluarkan 2 ekor onta atau 20 dirham, dalam kondisi yang demikian ia bebas memilih satu diantara keduanya. Sebab Nabi ﷺ sebagaimana tertera dalam hadits Anas menetapkan kebebasan memilih tersebut diberikan kepada

pihak yang memberi (si wajib zakat). Jika ia (wajib zakat) memilih memberikan 1 ekor kambing ditambah dengan 10 dirham, hal yang demikian hukumnya tidak boleh. Sebab Nabi ﷺ hanya memberikan dua pilihan (2 ekor kambing atau 20 dirham – *Penerj*). Jika kita bolehkan, berarti kita memberikan 3 macam pilihan.

Jika seorang wajib zakat terkena kewajiban mengeluarkan zakat hewan dengan jenis tertentu, namu ia hanya memiliki hewan yang kwalitasnya diatas atau dibawah kewajiban yang telah ditetapkan: dalam kondisi yang demikian: si pemilik hewan yang terkena zakat diberikan kebebasan untuk memilih jenis yang akan ia keluarkan sebagai zakat. Sebab si wajib zakat adalah pihak yang wajib mengeluarkan. Oleh karena itu, pilihan tersebut diberikan kepadanya, sebagaimana dalam hal memilih 2 ekor kambing atau 20 dirham.

Diantara para ulama madzhab Syafi'i ada yang berpendapat bahwa pilihan tersebut diberikan kepada pihak yang menerima zakat. Dan inilah yang dimanshush (ditetapkan). Sebab sebagai petugas, ia wajib mengambil yang lebih bermanfaat untuk orang miskin. Oleh karena itu, jika sebagian hewan yang dimiliki kondisinya sehat dan sebagiannya lagi sakit: maka jangan diambil yang sakit sebagai zakat. Jika pilihan tersebut diberikan kepada pemilik harta yang terkena kewajiban zakat, bisa saja ia akan memberikan sesuatu yang kurang bermanfaat. Kondisinya berbeda dengan masalah kompensasi yang diberikan kepada wajib zakat. Dalam hal kompensasi, dasarnya adalah keringanan. Oleh karena itu diberikan kepada pihak yang

memberi. Dalam masalah ini, pilihan dalam hal kewajiban. Oleh karena itu diberikan kepada pihak yang menerima.

Barangsiapa yang terkena kewajiban mengeluarkan zakat dan ia tidak memiliki hewan sebagaimana ditetapkan: yang ia miliki usianya 2 tahun lebih tua dibandingkan hewan yang diseharusnya ia keluarkan sebagai zakat. Dalam kondisi yang demikian hewan yang keluarkan sebagai zakat diterima dan si wajib zakat diberikan kompensasi 4 ekor kambing atau 40 dirham. Jika yang ia miliki hanya hewan yang usianya 2 tahun dibawah hewan yang wajib ia keluarkan sebagai zakat, maka pengeluarannya diterima dan si wajib zakat harus menambah 4 ekor kambing atau 40 dirham. Sebab Rasulullah ﷺ telah memberikan pilihan antara 2 ekor kambing atau 20 dirham jika perbedaannya 1 tahun. Ini menunjukkan setiap pertambahan yang bersifat kelipatan tahun diberikan juga kelipatan kompensasi.

Jika seorang yang terkena kewajiban mengeluarkan 40 dirham atau 4 ekor kambing memilih untuk mengeluarkan 20 dirham ditambah dengan 2 ekor kambing, hal yang demikian hukumnya boleh. Sebab keduanya (dirham atau kambing) dianggap sebagai tambahan atas kekurangan. Oleh karena itu, ia boleh memilih satu diantara keduanya. Seperti dalam masalah kifarat sumpah dimana si pelakunya boleh mengeluarkan setengah kafaratnya berupa makanan dan setengah kafaratnya berupa baju.

Jika seorang wajib zakat terkena kewajiban mengeluarkan zakat hewan tertentu, namun ia hanya memiliki hewan yang usianya lebih 1 tahun atau 2 tahun dari hewan yang seharusnya ia wajib keluarkan sebagai

zakat, kemudian ia memilih yang lebih jauh (memilih yang usianya lebih 2 tahun – *penerj*): dalam kondisi yang demikian, ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab):

1. Ia boleh melakukannya. Sebab ia telah mengetahui kompensasi yang bakal ia terima dari jenis yang dipilih sebagai zakat.
2. Tidak boleh dan ini merupakan pendapat yang dianggap *shahih*. Sebab Rasulullah ﷺ telah menetapkan jenis terdekat menempati posisi asal kewajiban. Jika ia menemukan jenis hewan sesuai dengan yang telah ditentukan, maka ia tidak boleh beralih ke jenis yang kriterianya dekat. Demikian pula jika ia telah menemukan jenis yang yang kriterianya dekat, maka ia tidak boleh beralih ke jenis kriterianya jauh.

Penjelasan:

Imam Syafi'i dan para ulama madzhab Syafi'i berkata: Jika seorang wajib zakat terkena kewajiban mengeluarkan zakat berupa onta *jadz'ah* dan ia tidak memiliki onta jenis tersebut, maka ia boleh mengeluarkan onta jenis *hiqqah* ditambah dengan kekurangannya. Tambahannya adalah 2 ekor kambing atau 20 dirham.

Jika seorang wajib zakat terkena kewajiban mengeluarkan zakat berupa onta *hiqqah* dan ia tidak memiliki onta jenis tersebut, maka ia boleh mengeluarkan onta jenis *bintu labun* dan petugas pemungut zakat mengambil hewan tersebut beserta tambahannya.

Jika seorang wajib zakat terkena kewajiban mengeluarkan zakat berupa onta *bintu labun* dan ia tidak memiliki onta jenis tersebut, maka ia boleh mengeluarkan onta jenis *hiqqah* dan si wajib zakat mengambil kompensasinya.

Jika seorang wajib zakat terkena kewajiban mengeluarkan zakat berupa onta *hiqqah* dan ia tidak memiliki onta jenis tersebut, maka ia boleh mengeluarkan onta jenis *jadz'ah* dan si wajib zakat mengambil kompensasinya.

Para ulama madzhab kami berkata: Kambing yang dijadikan sebagai tambahan kekurangan zakat yang dikeluarkan harus memiliki sifat yang sama dengan kambing yang digunakan untuk membayar zakat onta yang jumlahnya kurang dari 25 ekor. Hal ini telah dijelaskan pada pembahasan yang lalu. Mengenai syarat bahwa kambing tersebut harus berjenis kelamin betina, jika yang mengeluarkan tambahan adalah si wajib zakat: dalam masalah ini ada dua pendapat: Pendapat yang *ashah* diantara dua pendapat adalah: kambing tersebut tidak harus betina, namun boleh jantan.

Jika yang mengeluarkan tambahan adalah pihak petugas pemungut zakat dan pemilik wajib zakat tidak berkenan jika yang diambil jenis jantan – dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab). Jika si wajib zakat berkenan dengan tindakan petugas zakat, hukumnya boleh tanpa ada perbedaan pendapat. Hal ini ditegaskan oleh Imam Mutawalli dan ulama yang lain.

Imam Haramain dan ulama yang lain berkata: Tidak ada perbedaan pendapat diantara ulama bahwa dirham yang dikeluarkan adalah dirham yang murni. Imam Haramain berkata: Demikian juga dengan kata dirham syariyyah ketika kata tersebut dimutlakkan.

Jika imam (pemimpin Negara) membutuhkan mata uang dirham untuk dijadikan sebagai kompensasi bagi kelebihan nilai zakat yang dikeluarkan oleh wajib zakat dan uang tersebut tidak ada di baitul mal, maka ia (imam) boleh menjual harta zakat dan dipergunakan untuk kompensasi tersebut. Demikian dijelaskan oleh Imam Al Faurany,

pengarang kitab *Al Uddah*, Imam Baghawi, pengarang kitab *Al Bayan* dan Imam Rafi'i serta ulama yang lain.

Adapun mengenai penentuan 2 ekor kambing atau 20 dirham: pilihan diberikan kepada pihak yang mengeluarkan kompensasi tersebut: baik si wajib zakat atau petugas pemungut zakat. Demikian dijelaskan oleh Imam Syafi'i dan dikuatkan oleh Jumhur ulama Syafi'iyyah.

Imam Haramain dan Imam As-Sarkhasy dan ulama yang lain menyebutkan bahwa: Jika yang mengeluarkan kompensasi tersebut adalah si wajib zakat, dalam masalah ini ada dua *thariqah* (pendapat):

1. Pendapat yang *ashah* adalah yang ini
2. Pilihan diberikan kepada petugas pemungut zakat.

Pendapat yang dianut dalam madzhab adalah yang pertama, berdasarkan zhahir hadits Anas yang telah disebutkan sebelum ini di awal bab.

Para ulama madzhab kami berkata: Jika yang mengeluarkan kompensasi adalah petugas zakat, maka ia wajib mengeluarkan sesuatu yang paling mashlahat untuk orang miskin. Jika yang mengeluarkan adalah si wajib zakat, disunnahkan agar ia mengeluarkan sesuatu yang paling bermanfaat untuk orang-orang miskin, namun ia juga boleh mengeluarkan yang lain.

Mengenai pilihan mengeluarkan hewan yang lebih tinggi atau lebih rendah standarnya dari ketentuan yang telah ditetapkan: dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab)yang masyhur sebagaiamana kedua pendapat tersebut disebutkan oleh Asy-Syirazi dan juga para ulama madzhab Syafi'i. Mereka berbeda pendapat dalam menentukan pendapat yang *ashah* diantara keduanya.

Asy-Syirazi mengisyaratkan bahwa pendapat yang *ashah* adalah pilihan tersebut diberikan kepada si wajib zakat. Pendapat ini di

shahihkan oleh Imam Haramain, Imam Baghawi, imam mutawalli, Rafi'i dan mayoritas ulama khurasan. Al Jurjani dari kalangan ulama irak menguatkan pendapat ini dalam kitabnya *At-Tahrir*.

Kebanyakan ulama irak menshahihkan pendapat bahwa pilihan tersebut diberikan kepada petugas pemungut zakat dan pendapat ini pula yang dimanshush dalam kitab *Al Umm*. Kemudian para ulama madzhab Syafi'i menyebutkan secara mutlak adanya 2 *wajh* (pendapat ulama madzhab) ini kecuali pengarang kitab *Al Hawi* yang mengatakan: jika si petugas pemungut zakat ingin standar yang lebih tinggi dari ketentuan – dengan memberikan kompensasi – dan si wajib zakat ingin mengeluarkan yang standarnya lebih rendah dari ketentuan ditambah dengan kompensasi yang wajib ia keluarkan: Jika si petugas tidak memiliki harta untuk membayar kompensasi, maka hak menentukan pilihan diberikan kepadanya. Jika tidak, maka ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab).

Para ulama madzhab kami berkata: jika kita berikan pilihan kepada si petugas zakat, maka ia wajib memilih apa yang lebih bermanfaat untuk orang-orang miskin. Imam Haramain dan ulama yang lain berkata: ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab)dalam masalah jika si wajib zakat mengeluarkan sesuatu yang kurang bermanfaat untuk orang-orang miskin. Jika si wajib zakat mengeluarkan sesuatu yang membawa banyak manfaat untuk orang-orang miskin, maka si petugas zakat harus menerimanya: tanpa ada perbedaan pendapat. Sebab ia diperintah untuk mengambil kebijakan yang membawa banyak manfaat buat orang-orang miskin: dan apa yang dipilih oleh si wajib zakat memiliki lebih banyak manfaat. Imam Haramain berkata: jika apa yang dipilih oleh si wajib zakat dan si petugas memiliki sisi manfaat yang sama, maka hak untuk menentukan pilihan diberikan kepada si wajib zakat.

Ketentuan ini semua berlaku jika kondisi ontanya sehat. Jika onta yang dimilikinya cacat atau sakit, kemudian ia (si wajib zakat) memilih mengeluarkan hewan yang statusnya lebih tinggi dibandingkan ketentuan yang telah ditetapkan dengan meminta kompensasi: hal yang demikian tidak dibolehkan. Ini dikuatkan oleh Asy-Syirazi dan para ulama madzhab Syafi'i dalam 2 *thariqah* (pendapat) ulama irak dan khurasan. Mereka semua menyepakati hal ini.

Imam Haramain mengutipnya secara mutlak dari para ulama madzhab, kemudian ia berkata: Menurut saya: jika kita berpendapat bahwa hak untuk naik atau turun dari ketentuan yang telah ditetapkan diberikan kepada si wajib zakat, maka masalahnya sebagaimana yang disebutkan oleh para ulama madzhab Syafi'i. Jika kita berpendapat bahwa hak untuk naik atau turun diberikan kepada si petugas pemungut zakat, kemudian ia memilih sesuatu yang lebih banyak membawa manfaat untuk orang-orang miskin, maka dipastikan hal yang demikian hukumnya boleh. Ia berkata: ini jelas dan inilah pasti yang dikehendaki oleh para ulama madzhab Syafi'i.

Jika kita mengatakan bahwa hak menentukan pilihan tersebut diberikan kepada orang-orang miskin: maka pilihan yang demikian tidak boleh. Sebab kompensasi diberikan sebagai tambahan antara dua jenis hewan yang sama-sama sehat. Jika kompensasi diberikan antara 2 jenis hewan yang sakit, hal yang demikian tidak boleh dilakukan. Sebab kompenasi diberikan bagi pengeluaran zakat hewan yang lebih tinggi kwalitasnya dan dalam kondisi sehat. Jika yang dikeluarkan adalah hewan sakit, sudah tentu kompenasasinya tidak seperti kompensasi yang diberikan atas hewan yang sehat.

Gambaran ini merupakan pegecualian dari dua *wajh* (pendapat) tentang orang yang diberikan hak menentukan pilihan. Jika ia ingin turun ke kwalitas yang lebih rendah dengan menambah kompensasi atas

kekurangannya, maka pilihannya tersebut diterima. Sebab dengan memberikan tambahan, ia dianggap bertabarru' (melakukan sedekah sunnah) Demikian penjelasan yang diberikan oleh Asy-Syirazi dan para ulama madzhab Syafi'i dan mereka bersepakat dalam masalah ini.

Para ulama madzhab kami berkata: Kebijakan naik dan turun berlaku ketika tidak ada hewan yang sesuai dengan ketetapan yang telah ditentukan, atau hewan tersebut ada tapi kondisinya cacat atau sangat-sangat bagus kwalitasnya. Jika si wajib zakat memiliki hewan yang kwalitasnya sesuai dengan ketetapan yang telah ditentukan, maka ia tidak boleh naik atau turun dari kwalitas yang telah ditentukan dalam zakat. Hal yang demikian telah disepakati. Dan ketentuan ini berlaku juga bagi petugas pemungut zakat.

Jika ia mendapatkan hewan untuk digunakan sebagai pembayaran zakat, namun cacat, maka hewan cacat tersebut dianggap tidak ada.

Jika hewan tersebut sangat berharga: misalkan sedang hamil, memiliki susu yang banyak atau hewan tersebut merupakan hewan kesayangannya dan kondisinya paling bagus diantara yang lain: dalam kondisi yang demikian si petugas pemungut zakat tdak boleh mengambilnya tanpa kerelaan pemiliknya. Jika pemiliknya tidak berkenan hewan tersebut diambil sebagai zakat, maka hewan tersebut dianggap tidak ada atau tidak dimiliki oleh si wajib zakat. Dalam kondisi yang demikian, si wajib zakat boleh beralih ke standar hewan yang lebih tinggi atau lebih rendah dari ketentuan yang telah ditetapkan: tanpa ada perbedaan pendapat diantara ulama.

Hal yang demikian dinyatakan secara gamblang oleh Imam Baghawi, Imam Mawardi dan ulama yang lain dan mereka tidak menyebutkan *wajh* (pendapat ulama madzhab) terdahulu dalam masalah: jika si wajib zakat terkena kewajiban mengeluarkan onta *bintu makhadh*

dan hewan yang ia miliki kondisinya kurus: yang ia miliki hanya onta *bintu makhadh* yang sangat-sangat bagus dengan kwalitas istimewa. Dalam kondisi yang demikian, onta yang bagus tersebut tidak dapat dianggap tidak ada.

Para ulama madzhab kami berkata: Jika kita beranggapan bahwa ia boleh memilih kwalitas yang lebih rendah dari ketentuan yang telah ditetapkan, kemudian memilih kwalitas yang lebih rendah ditambah dengan pengeluaran kompensasi sebagai penambal kekurangan: dalam kondisi yang demikian, pengeluarannnya tersebut diterima: baik hewan penganti tersebut ditambah dengan kompensasi yang dikeluarkan harganya sebanding dengan harga hewan yang digantikan (kewajiban asli) ataupun tidak sebanding. Perbedaan tersebut tidak menjadi masalah, sebab ketentuan yang demikian tertera dalam nash (dalil).

Jika seorang wajib zakat terkena kewajiban mengeluarkan zakat berupa onta *jadz'ah* dan ia tidak memilikinya, yang ia miliki hanya onta *tsaniyyah*: Jika si wajib zakat memberikan onta tsaniyyahnya sebagai zakat tanpa meminta kompensasi, maka itu diterima. Dengan demikian, ia telah melakukan kebaikan, lebih dari sekedar menjalankan suatu kewajiban. Jika si wajib zakat meminta kompensasi atas kelebihan yang ia berikan: dalam masalah ini ada dua pendapat:

1. Hukumnya boleh. Sebab hewan yang diberikan usianya lebih tua 1 tahun usianya dibandingkan hewan yang ditetapkan sebagai zakat. Kondisinya seperti antara *jadz'ah* dan *hiqqah.*
2. Tidak boleh, sebab permintaan kompensasi bertentangan dengan dalil. Pengeluaran hewan sebagai zakat usianya tidak boleh melebihi apa yang ditetapkan dalam hadits. Onta jenis *jadz'ah* memiliki kesamaan dengan onta *tsaniyyah* dilihat dari sisi kekuatan dan manfaatnya. Oleh karena itu, pengeluaran onta

tsaniyyah sebagai zakat tidak dapat dijadikan alasan untuk mendapatkan kompensasi.

Asy-Syirazi dan para ulama madzhab Syafi'i menukil nash Imam Syafi'i yang menyatakan kebolehan mengeluarkan onta *tsaniyyah* bagi wajib zakat yang terkena kewajiban mengeluarkan onta *jadz'ah*. Pendapat inilah yang dianggap *ashah* oleh jumhur para ulama madzhab Syafi'i. Imam Ghazali, Imam Mutawalli dan Imam Baghawi dalam masalah ini menyatakan bahwa hukumnya tidak boleh. Pendapat yang dianut dalam madzhab adalah pendapat yang pertama.

Jika seorang wajib zakat terkena kewajiban mengeluarkan seekor onta *bintu makhadh* dan ia tidak memiliki onta jenis tersebut: yang ia miliki hanya onta *fashiil* (onta yang usianya belum mencapai 1 tahun) yang jenis kelaminnya betina: Jika ia mengeluarkan onta *fashiil* tersebut ditambah dengan memberikan kompensasi atas kekurangannya: pengeluaran yang demikian dianggap tidak sah. Hal yang demikian disepakati. Sebab onta jenis *fashiil* tidak masuk dalam kategori onta yang dapat digunakan sebagai pembayaran zakat.

Para ulama madzhab kami berkata: boleh turun atau naik dari kwalitas hewan zakat yang telah ditetapkan: baik turun atau naiknya tersebut dua derajat atau tiga. Jika turunnya 2 derajat dari ketentuan, maka kompensasinya juga 2 dan jika turunnya 3 derajat, maka kompensasinya juga 3.

Contohnya adalah: jika seorang wajib zakat terkena kewajiban mengeluarkan seekor onta *bintu makhadh* namun ia tidak memiliki onta *bintu makhadh* ataupun onta *hiqqah*: yang ia dapatkan hanya onta *jadz'ah*. Jika ia mengeluarkan onta *jadz'ah* sebagai gannti kewajiban mengeluarkan sekor onta *bintu makhadh*, kompensasinya adalah 3 kali dari ketentuan. Jika si wajib zakat mengeluarkan onta *hiqqah* sebagai ganti dari kewajiban mengeluarkan onta *bintu makhadh*, maka si wajib

zakat berhak menerima kompensasi 2 kali. Jika si wajib zakat terkena kewajiban mengeluarkan seekor onta *jadz'ah*, namun ia tidak memiliki onta jenis tersebut, tidak juga menemukan onta jenis *hiqqah* atau *bintu labun*: jika ia mengeluarkan onta jenis *bintu makhadh* sebagai ganti dari kewajiban mengeluarkan seekor onta *jadz'ah*: maka ia wajib memberikan kompensasi 3 kali lipat dari ketentuan. (ketentuan kompensasi dari setiap perbedaan satu tingkat adalah 2 ekor kambing atau 20 dirham - *penerj*) Jika ia mengeluarkan *bintu labun* sebagai ganti dari onta jenis *jadz'ah*, maka kompensasinya adalah 2 kali ketentuan.

Ada satu masalah: jika seseorang dapat mengeluarkan hewan dengan turun atau naik 1 peringkat dari ketentuan, bolehkah ia beralih ke derajat 2 tigkat ke bawah atau 2 tingkat ke atas dari ketentuan yang telah ditetapkan..? Dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab): pendapat yang dianggap *shahih* oleh para ulama madzhab Syafi'i dalam 2 *thariqah* adalah tidak boleh. Pendapat ini dikuatkan oleh Imam Al Faurani, pengarang kitab *Al Uddah* dan yang lainnya. Dan pendapat ini pula yang dianggap *shahih* oleh sebagian besar ulama madzhab Syafi'i.

Contohnya adalah: jika seorang wajib zakat terkena kewajiban mengeluarkan seekor onta *bintu labun* namun ia tidak memiliki onta jenis tersebut, yang ia dapatkan hanya onta jenis *hiqqah* dan *jadz'ah*: (*hiqqah*: satu tingkat diatas *bintu labun* dan *jadz'ah*: 2 tingkat diatas onta labun - *penerj*). Jika ia mengeluarkan onta *hiqqah* dan meminta kompensasi, maka hal yang demikian dibolehkan.

Jika ia mengeluarkan onta *jadz'ah* dan ia ridha diberi kompensasi hanya 1 kali ketentuan (hanya minta 2 ekor kambing atau 20 driham, padahal melihat ketentuan peringkat, ia berhak mendapatkan 2 kali lipat: yaitu 4 ekor kambing atau 40 dirham - *penerj*) hal yang demikian dibolehkan. Kelebihan kwalitas yang

seharusnya mendapatkan 1 kompensasi lagi dianggap sebagai tabarru'nya si wajib zakat.

Jika mengeluarkan onta *jadz'ah* dan si wajib zakat meminta 2 kali lipat kompensasi: dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab): Pendapat yang *shahih* adalah tidak boleh, sebab ia bisa memberikan hewan yang perbedaannya hanya 1 ringkat: artinya ia bisa memberikan hewan dengan tingkat kompensasi yang lebih kecil. Dengan demikian permintaan kompensasi tersebut tidak dibolehkan, seperti halnya ia memiliki hewan yang sesuai dengan ketentuan yang telah ditetapkan dimana ia tidak boleh beralih ke yang tingkat lain.

Jika seorang wajib zakat terkena kewajiban mengeluarkan onta *hiqqah* namun ia tidak memilikinya, dan yang didapatkan hanya onta *bintu labun* dan *bintu makhadh*. Jika ia ingin turun tingkat ke *bintu makhadh* dengan mengeluarkan 2 kali kompensasi (karena turunnya 2 tingkat): dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab): Pendapat yang *shahih*, ia tidak boleh melakukan hal yang demikian.

Jika seorang wajib zakat terkena kewajiban mengeluarkan onta bint labun namun ia tidak memiliki onta jenis tersebut juga tidak menemukan onta jenis *hiqqah*: yang ia dapatkan hanya onta *jadz'ah* dan onta *bintu makhadh*: dalam kondisi yang demikian: jika ia mengeluarkan onta *bintu makhad* dengan ditambah 1 kali kompensasi, ini hukumnya boleh. Jika ia mengeluarkan onta *jadz'ah* dengan meminta 2 kompensasi, dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab): Pendapat yang *ashah* diantara keduanya adalah: Hukumnya boleh dan pendapat ini dikuatkan oleh Imam As-Shaidalany. Sebab meski *bintu makhadh* secara kwalitas lebih dekat ke *bintu labun*, namun ia tidak berada di jihat (satu jenis) yang sama dengan *jadz'ah* (kalo ke *bintu makhadh* berarti turun, kalo ke *jadz'ah* berarti naik). Berbeda misalkan jika yang ia temukan adalah onta *hiqqah* dan jadzah (ini satu

jihat: yaitu naik), kemudian ia beralih ke *jadz'ah*, padahal ada satu tingkat yang lebih dekat: yaitu *hiqqah*.

Apa yang telah kami sebutkan diatas mengenai bolehnya memilih dua atau 3 kali kompensasi merupakan pendapat yang di terangkan oleh Imam Syafi'i dan juga pendapat semua para ulama madzhab Syafi'i dalam semua jalur periwayatan kecuali Imam Ibnu Al Mundzir yang menukil pendapat Imam Syafi'i, kemudian ia memilih untuk dirinya sendiri pendapat yang berbeda: yaitu kompensasi tidak boleh melebihi apa yang telah ditentukan (hanya boleh 2 ekor kambing atau 20 dirham *–penerj*) sebagaimana yang tertera dalam hadits. Pendapat yang benar adalah pendapat yang pertama.

Jika seorang wajib zakat terkena kewajiban mengeluarkan seekor onta *hiqqah*, kemudian ia mengeluarkan 2 ekor onta *bintu labun* tanpa meminta kompensasi: atau ia terkena kewajiban mengeluarkan seekor onta *jadz'ah* dan ia mengeluarkan 2 ekor onta *bintu labun* atau 2 ekor onta *hiqqah* tanpa ada kompensasi: dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab) sebagaimana dihikayatakan oleh Al Qadhi Husein, Al Mutawalli, pengarang kitab *Al Mustazhhiri* dan yang lainnya:

1. Pendapat yang *ashah* diantara keduanya adalah: pengeluaran yang demikian dianggap sah. Sebab 2 ekor onta tersebut bisa untuk kewajiban diatasnya, berarti bisa juga untuk memenuhi kewajiban dibawahnya.
2. Tidak memadai, sebab tidak sesuai dengan ketentuan. Ada hikmah lain yang tidak dapat dicapai oleh pengeluaran yang demikian.

Jika seorang wajib zakat terkena kewajiban mengeluarkan seekor onta *bintu labun*, kemudian ia mengeluarkan seekor *ibnu labun* sebagai ganti *bintu makhad* disertai tambahannya sebagai kompensasi:

dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab)sebagaimana dihikayatkan oleh pengarang kitab *Al Hawi* dan yang lainnya:

1. Hukumnya boleh. Sebab ibnu lbun menempati hukum *bintu makhad* ketika tidak ada *bintu makhadh*. Dengan demikian, sama saja dengan mengeluarkan *bintu makhad* ditambah dengan kompensasinya.
2. Hukumnya tidak boleh. Sebab *ibnu labun* menempati posisi *bintu makhad* dalam hukum jika memang kewajiban dasarnya adalah *bintu makhadh*. Dalam maslah ini kewajiban dasarya adalah mengeluarkan onta *bintu labun*, bukan *bintu makhadh*.

Jika seorang wajib zakat memiliki 61 ekor onta *bintu makhadh*, kemudian ia mengeluarkan seekor *bintu makhadh* darinya, dalam pandangan madzhab Syafi'i: hal yang demikian dianggap tidak sah kecuali sertai tambahan 3 kali kompensasi. Pendapat seperti ini dikuatkan oleh jumhur para ulama madzhab Syafi'i. Pengarang kitab *Al Hawi* menyebutkan 2 *wajh* (pendapat ulama madzhab):

1. Pendapat yang telah diuraikan.
2. Cukup mengeluarkan seekor onta *bintu makhadh*, tidak perlu ditambah dan tidak perlu ada kompensasi.

Masalah: Para ulama madzhab Syafi'i sepakat menyatakan: jika seorang wajib zakat mengeluarkan zakat ditambah dengan ketentuan kompensasi yang telah ditetapkan: ia tidak boleh melakukannya secara setengah-setengah (Kompensasi harus berupa 2 ekor kambing atau 20 dirham). Ia tidak boleh mengeluarkan 1 ekor kambing di tambah dengan 10 dirham. Jika yang mengleuarkannya adalah si petugas pengumpul zakat, dan si wajib zakat tidak berkenan menerima kompesasi yang demikian, maka hukumnya tidak boleh. Jika si wajib zakatnya berkenan menerima kompensasi yang demikian, maka

hukumnya boleh. Demikian dijelaskan oleh Imam haramain, Al Mutawalli, Baghawi dan ulama yang lain. Tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini. Sebab ketentuan tidak boleh mengeluarkan kompensasi secara setengah-setengah hanya berlaku bagi si wajib zakat. Jika yang mengeluarkannya adalah si petugas pengumpul zakat dan si wajib zakatnya berkenan menerima, ini hukumnya boleh. Sama seperti kondisi dimana si wajib zakat berkenan menerima kompensasi hanya 1 ekor kambing atau hanya 10 dirham (padahal ia berhak menerima kompensasi berupa 2 ekor kambing atau 20 dirham – *penerj*).

Mengenai pernyataan pengarang kitab *Al Hawi*, Imam Al Mahalli, syaikh Abu Muhammad Al Juwaini dan ulama yang lain bahwa: Jika pemilik atau si petugas zakat ingin mengeluarkan 1 ekor kambing ditambah dengan 10 dirham, hal yang demikian hukumnya tidak boleh." Maksudnya adalah jika si wajib zakat tidak berkenan dengan kompensasi yang demikian. Jika si wajib zakat atau petugas pemungut zakat terkena kewajibann mengeluarkan 2 kompensasi: maka kompensasi pertama boleh berupa 20 dirham dan kompensasi yang kedua berupa 2 ekor kambing. Demikian juga jika kewajibannya mengeluarkan 3 kali kompensasi: ia boleh mengeluarkan 2 ekor kambing untuk kompensasi yang pertama dan untuk komepnsasi kedua dan ketiga ia keluarkan 40 dirham, atau sebaliknya. Hal yang demikian bisa saja dilakukan dan hukumnya boleh. Sebab masing-masing kompensasi berdiri sendiri. Berbeda jika kewajibannya mengeluarkan 1 kompensasi, kemudian ia mengeluarkan setengah dari ketentuan pertama dan setengah lagi dari ketentuan kedua (mengeluarkan 1 ekor kambing ditambah dengan 10 dirham): ini tidak boleh.

Masalah ini oleh para ulama madzhab Syafi'i disamakan dengan masalah kifarat yamin (kompensasi sumpah). Kompensasi satu kifarat tidak boleh dipecah: misalkan dengan memberikan makan ke lima orang

dan memberikan 5 baju. Jika ia terkena kewajiban mengeluarkan 2 kompensasi kifarat: maka ia boleh memberi makan 10 orang dan memberi 10 baju.

Masalah: Para ulama madzhab kami berkata: pengeluaran kompensasi ini tidak berlaku dalam zakat sapi dan kambing. Sebab dalam masalah onta, penetapannya bertentangan dengan kiyas, maka tidak berlaku bagi yang lain.

Masalah: Abu Sulaiman Al Khaththaby berkata: Hal ini sama dengan ketika Nabi ﷺ menjadikan 2 ekor kambing atau 20 dirham sebagai kadar bagi kompensasi: baik kompensasi atas kelebihan yang dikeluarkan atau tambahan atas kekuarangan dari hewan yang dikeluarkan. Penentuan kompensasi tersebut tidak diserahkan kepada hasil ijtihad si petugas pemungut zakat atau yang lainnya. Sebab biasanya, petugas zakat mengambil zakat di daerah pedalaman dimana tidak ada hakim atau orang yang bisa menakar nilai dan kwalitas hewa ternak jika terjadi perbedaan antara kedua belah pihak. Dengan demikian, dipatok oleh ketentuan syariah:seperti ketentuan satu sha' dalam masalah musharrat, atau denda atas pembunuhan janin atau denda 100 ekor onta dalam kasus pembunuhan: hal ini diberlakukan sebagai jalan keluar agar tidak terjadi perselisihan.

Penjelasan Beberapa Redaksi

Hadits Anas ؓ dalam kitab sedekah telah dijelaskan sebelum ini di awal bab. Adapun pernyataan, "jika seseorang memiliki onta yang jumlahnya telah mencapai nisab dimana ia terkena kewajiban mengeluarkan zakat berupa seekor onta *jadz'ah.*" Lafazh shadaqah di

sini dibaca marfu' tanpa tanwin, sebab posisinya menjadi mudhaf atau didihofatkan kepada lafazh *jadz'ah*. Lafazh *jadz'ah* dibaca kasrah, dimajrurkan dengan sebab *idhafah*. Demikian pula pernyataan pengarang kitab *Al Muhadzdzab* selanjutnya, seperti dalam lafazh: *shadaqatulhiqqah*.

Adapun lafazh *almushadiq* yang disebutkan dalam pasal ini, maksudnya adalah si petugas pemungut zakat. dibaca dengan huruf *shad* yang ditakhfif alias tidak di tasydid. Adapun untuk lafazh *Malik* (pemilik harta atau si wajib zakat), masyhur digunakan lafazh *almushaddiq* dengan huruf *shad* yang dibaca tasydid dan huruf dal yang dikasrah. Namun ada juga pendapat lain yang mengatakan: dengan huruf *shad* yang ditakhfif (tidak ditasydid). Imam Khaththabi berkata: dibaca dengan huruf dal yang di *fathah*.

Masalah: penjelasan tentang pendapat beberapa madzhab dalam masalah seorang yang tidak memiliki jenis hewan yang telah ditentukan yang harus ia keluarkan sebagai zakat.

Telah kami sebutkan sebelum ini bahwa dalam pandangan madzhab kami (madzhab Syafi'i), seorang wajib zakat boleh mengeluarkan hewan yang kwalitasnya satu tigkat diatas hewan yang telah ditentukan dan ia berhak menerima kompensasi atas kelebihan yang ia keluarkan. Ia juga boleh mengeluarkan hewan yang kwalitasnya satu tingkat dibawah hewan yang telah ditentukan dengan mengeluarkan kompensasi atas kekuarangan tersebut berupa 2 ekor kambing atau 20 dirham. Hal yang sama dikemukakan oleh Imam Ibrahim An-Nakhiy, Ahmad, Imam Abu Tsaur, Daud, Ishaq bin Rawahaih dalam satu riwayat.

Imam Ibnu Al Mundzir meriwayatkan dari Ali, Ats-Tsauri, Abu Ubaid dan Imam Ishaq dalam satu riwayat bahwa bentuk kompensasi

adalah 2 ekor kambing atau 10 dirham. Diriwayatkan dari Makhul bahwa si wajib zakat wajib mengeluarkan harta senilai dengan hewan yang wajib ia keluarkan. Diriwayatkan dari Imam Malik ﷺ bahwa si wajib zakat harus membeli hewan yang jenis dan tahunnya telah ditentukan. Diriwayatkan dari Hammad bin Abu Sulaiman bahwa si petugas zakat mengambil hewan yang dimiliki oleh si wajib zakat dan harus mengeluarkan kompensasi sesuai dengan selisih hewan.

Para ulama madzhab kami mendasari pendapatnya berdasarkan hadits Anas yang telah dijelaskan di awal bab. Apa yang dinyatakan oleh Ali ﷺ dan ulama-ulama yang sependapat dengannya dibantah dengan mengatakan bahwa hadits tersebut *dha'if. Wallahu a'lam.*

6. Asy-Syirazi berkata, "Jika ada satu nisab yang memiliki dua kewajiban yang berbeda, seperti seorang memiliki 100 ekor onta. Kewajiban dalam kepemilikan yang demikian adalah 5 ekor onta *bintu labun* atau 4 ekor onta *hiqqah*. Dalam masalah ini, Imam Syafi'i berkata dalam *qaul jadid*nya: kewajibannya adalah mengeluarkan 4 ekor onta *hiqqah* atau 5 ekor onta *bintu labun*. Dalam *qaul qadim*, Imam Syafi'i berkata: kewajibannya adalah mengeluarkan 4 ekor onta *hiqqah*.

Diantara para ulama madzhab Syafi'i ada yang berpendapat: kewajibannya adalah mengeluarkan satu diantara dua ketentuan tersebut: ini hanya satu pendapat saja. Diantara mereka ada juga yang berpendapat bahwa dalam masalah ini ada dua *qaul* (pendapat):

1. **Kewajibannya adalah mengeluarkan 4 ekor onta *hiqqah*. Sebab, jika masih dapat merubah usia hewan jangan beralih ke pertambahan jumlah hewan.**

Sebagaimana kewajiban zakat jika jumlahnya kurang dari 200 ekor.

2. Kewajibannya adalah mengeluarkan satu diantara dua ketentuan tersebut. Hal ini berdasarkan riwayat Salim tentang surat yang dikirim oleh Rasulullah ﷺ, " Jika hewannya mencapai jumlah 200 ekor, maka zakatnya adalah 4 ekor onta *hiqqah* atau 5 ekor onta *bintu labun.*" Berdasarkan pendapat ini, maka: jika ia menemukan salah satu dari dua pilihan tersebut, maka itulah yang harus ia keluarkan sebagai zakat. Sebab pilihan yang diberikan hanya dua. Jika salah satunya tidak dapat dilaksanakan, maka pilihan yang lain harus dilaksanakan. Sama dengan permasalahan kafarat: jika seseorang tidak dapat membebaskan budak, tidak dapat memberikan pakaian, maka ia wajib melaksanakan yang ketiga: yaitu memberi makan.

Jika keduanya ada, maka si petugas pemungut zakat wajib memilih yang paling bermanfaat untuk orang miskin. Abul Abbas berkata: si wajib zakat bebas memilih mana yang ia suka. Dalil yang digunakan oleh dua madzhab dalam masalah naik atau turun dari ketentuan yang telah ditentukan telah dijelaskan.

Jika jenis yang dikeluarkan oleh si wajib zakat bermutu rendah: permasalahan ini dilihat dulu: Jika barang yang kwalitasnya bagus sengaja ia sembunyikan, atau keteledoran dilakukan oleh si petugas pemungut zakat: misalkan ia tidak berusaha mendapatkan yang bagus: dalam kondisi yang demikian, zakat yang telah dikeluarkan bisa

dikembalikan lagi ke wajib zakat yang mengeluarkannya atau gantinya jika memang barang zakat tersebut telah rusak.

Jika itu terjadi tanpa kesengajaan dari kedua pihak (baik dari si wajib zakat atau dari petugas pengumpul zakat), maka si pemilik harta mengeluarkan kompensasi yang besarnya dilihat dari selisih antara jenis yang ia keluarkan dengan jenis yang ia sembunyikan. Ada satu pernyataan: apakah si wajib zakat wajib melakukannya? Dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab):

1. Dianjurkan untuk melakukannya. Sebab yang dikeluarkan sudah cukup dan dianggap sah. Dengan demikian, pengeluaran selebihnya bersifat sunnah.
2. Hukumnya wajib. Inilah zhahir nash. Sebab ia belum melaksanakan kewajibannya dengan maksimal. Oleh karena itu, ia wajib mengeluarkan tambahannya.

Jika lebihnya hanya sedikit dan tidak dapat digunakan untuk membeli satu juz dari kewajiban, maka kelebihan tersebut disedekahkan. Jika dapat digunakan untuk membeli satu juz dari kewajiban: dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab).

1. Ia wajib membeli satu juz dari apa yang diwajibkan, sebab itu dapat dilakukan dan tidak boleh beralih ke *qimah* (mengeluarkan harta yang besarnya sepadan).
2. Tidak wajib membeli satu juz dari apa yang diwajibkan, sebab biasanya itu sulit dilakukan.

Jika dua jenis hewan yang dapat dipilih untuk menunaikan kewajiban tersebut tidak ada, maka beralih

turun ke *bintu makhad* atau naik ke onta *jadz'ah* disertai kompensasi.

Jika salah satu dari dua kewajiban tersebut tersedia secara sempurna, kemudian yang lain terpecah (tidak bisa dilakukan dengan sempurna), jika ia memilih bagian yang tidak sempurna dengan menambah kompensasi, hal yang demikian hukumnya tidak boleh. Sebab ada salah satu pilihan dari dua kewajiban tersebut yang bersifat sempurna dan tidak boleh beralih ke yang lain ditambah dengan kompensasi.

Jika dua kewajiban tersebut hanya tersedia sebagiannya, misalkan dalam harta yang dimiliki hanya ada 3 ekor onta *hiqqah* (sempurnanya 4 ekor) dan 4 ekor onta *bintu labun* (sempurnanya 5 ekor). Dalam kondisi yang demikian: ia boleh mengeluarkan 3 ekor onta *hiqqah* dan 1 ekor onta *bintu labun* ditambah dengan kompensasi kekuarangan. Boleh juga mengeluarkan 4 ekor onta *bintu labun* dan 1 ekor onta *hiqqah*, kemudian ia mengambil kompenssi dari kelebihan yang ia berikan.

Jika ia mengeluarkan 1 ekor onta *hiqqah* dan 3 ekor onta binntu labun dan dalam setiap ekor *bintu labun* diberikan kompensasi: dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab):

1. Hukumnya boleh, sebagaimana ia boleh mengeluarkan 3 ekor onta *hiqqah* dan 1 ekor onta *bintu labun*.
2. Hukumnya tidak boleh, sebab ia dapat mengeluarkan 3 ekor onta *hiqqah* dan dan seekor onta *bintu labun* ditambah dengan 1 kompensasi.

Oleh karena itu, ia tidak boleh beralih ke pengeluaran yang ditambah dengan 3 kali kompensasi. Di sisi lain, jika ia mengeluarkan 3 ekor *bintu labun* ditambah dengan kompensasi berarti ia meninggalkan sebagian kewajiban dan beralih ke kompensasi. Hal yang demikian tidak dibenarkan. Sebagaimana ia tidak boleh memilih mengeluarkan kewajiban ditambah dengan kompensasi disaat ia bisa melaksanakan kewajiban tersebut dengan sempurna tanpa mengeluarkan kompensasi.

Jika seorang wajib zakat memiliki 2 kewajiban mengeluarkan, namun hewan yang hendak dikeluarkan sebagai zakat tersebut kondisinya cacat: Dalam kondisi yang demikian, petugas zakat tidak boleh menerimanya. Sebagai petugas zakat, ia harus memberikan pilihan kepada wajib zakat: belilah hewan yang sehat atau Anda beralih turun ke peringkat lebih rendah dari ketentuan yang telah ditetapkan dengan menambah kompensasi sebagai penambal kekurangan atau Anda naik ke tingkat lebih tinggi dan mendapatkan kompensasi atas kelebihan yang Anda keluarkan.

Jika seorang wajib zakat memiliki 400 ekor onta: dan kita berpendapat bahwa kewajibannya adalah mengeluarkan satu diantara dua bentuk kewajiban, maka ia boleh mengambil 10 ekor onta *bintu labun* atau 8 ekor onta *hiqqah*. Jika ia ingin mengambil 4 ekor onta *hiqqah* sebagai zakat atas 200 onta dan mengeluarkan 5 ekor onta *bintu labun* sebagai zakat atas 200 onta yang lain: hukumnya

boleh. Abu Sa'id Al Isthakhri berkata: Hal yang demikian tidak boleh dilakukan, sebagimana tidak bolehnya mengeluarkan zakat dengan cara demikian pada 200 ekor onta. Pendapat yang dianut dalam madzhab adalah pendapat yang pertama. Sebab, ia terkena 2 kewajiban dan boleh mengeluarkan satu jenis untuk 200 onta dan jenis yang lain untuk 200 lagi, sebagaimana dalam masalah 2 kafarat yamin (sumpah). Seorang yang terkena kewajiban 2 kafarat yamin boleh memberikan baju sebagai kafarat atas sumpahnya yang pertama dan memberikan makan sebagai kafarat atas sumpahnya yang lain.

Penjelasan:

Para ulama madzhab kami berkata: jika seorang memiliki hewan ternak yang jumlahnya mencapai nisab dimana dengan jumlah tersebut si wajib zakat dihadapkan pada dua ketentuan sebagai pembayaran zakat: misalkan ia memiliki 200 ekor onta: dalam masalah ini, apakah ia wajib mengeluarkan 5 ekor onta *bintu labun* atau 4 ekor onta *hiqqah*.? Dalam masalah ini ada dua nash.

Di dalam *qaul qadim*, Imam Syafi'i berkata: ia wajib mengeluarkan dari jenis onta *hiqqah*. Dalam *qaul jadid*, beliau mengatakan: si wajib zakat boleh mengeluarkan salah satu dari 2 ketentuan tersebut (boleh mengeluarkan 5 ekor onta *bintu labun* atau 4 ekor onta *hiqqah*.)

Dikalangan para ulama madzhab Syafi'i, ada dua *thariqah*:

1. Memastikan bahwa *qaul jadid* yang digunakan. Mereka mentakwil *qaul jadid* dengan mengatakan: beliau menginginkan hal yang lebih bermanfaat untuk orang miskin: yaitu onta *hiqqah* dan hal ini bukan berarti wajib.

2. Thariqah yang kedua adalah pendapat yang *ashah* dan masyhur diantara keduanya: didalamnya ada dua *qaul* (pendapat):
   a. Yang paling *ashah* diantaranya keduanya berdasarkan kesepakatan mereka, kewajibannnya adalah satu diantara dua kewajiban tersebut.
   b. Kewajibannya adalah mengeluarkan onta *hiqqah*.

Jika kita berpendapat demikian, maka jika si wajib zakat mendapatkan onta *hiqqah* dengan sifat-sifat yang memadai untuk dikeluarkan sebagai zakat, maka onta *hiqqah* itulah yang harus dikeluarkan. Jika ia tidak mendapatkan onta *hiqqah*, maka ia dapat turun ke tingkat dibawahnya dengan mengeluarkan onta *bintu labun* atau naik ke tingkat diatasnya dengan mengeluarkan onta *jadz'ah* disertai dengan kompensasi, sebagaimana telah disebutkan sebelum ini. Jika tidak, ia bisa membeli beberapa onta *hiqqah* untuk kemudian dikeluarkan sebagai zakat. Asy-Syirazi tidak memperlebar bahasannya hingga ke sini karena dhaifnya pendapat seperti ini.

Jika kita berpedoman kepada pendapat yang dianut dalam madzhab Syafi'i bahwa si wajib zakat terkena kewajiban mengeluarkan satu diantara 2 ketentuan tersebut: maka uraian mengenai kondisi hartanya menjadi 5:

Kondisi Pertama: Si wajib zakat mendapati bahwa salah satu dari 2 ketentuan tersebut ia miliki dengan sempurna sesuai dengan ketentuan sementara jenis kewajiban yang lain tidak ia miliki secara sempurna (tidak lengkap): dalam kondisi yang demikian, hewan yang sesuai dengan ketentuan tersebut diambil sebagai zakat. Jangan memaksa si wajib zakat untuk mencari hewan lain guna menyempurnakan jenis yang kurang. Tidak ada perbedaan pendapat diantara ulama Syafi'i dalam masalah ini sebagaimaa ditegaskan oleh Asy-Syirazi. Para ulama madzhab kami berpendapat: ketentuan yang

demikian berlaku: baik jenis kewajiban yang lain lebih bermanfaat untuk orang miskin atau kurang bermanfaat. Imam Al Mawardi dan ulama yang lain menukil adanya kesepakatan ulama madzhab Syafi'i dalam masalah ini.

Para ulama madzhab kami berkata: dalam kondisi yang demikian, si wajib zakat tidak boleh memilih naik ke peringkat di atas ketentuan atau peringkat dibawah ketentuan ditambah dengan kompensasi. Sebab naik atau turun peringkat dalam kondisi yang demikian tidak diperlukan. Mereka juga berkata: baik jenis kewajiban yang lain tersebut ada setengahnya atau tidak ada sama sekali. Demikian pula jika si wajib menemukan 2 jenis kewajiban tersebut, namun satu diantaranya kondisinya cacat: dalam kondisi yang demikian, hewan yang kondisinya cacat tersebut dianggap tidak ada.

Kondisi Kedua: Dalam harta yang di miliki si wajib zakat tidak terdapat dua jenis ketentuan tersebut, atau 2 jenis ketentuan tersebut ada namun kondisinya cacat. Jika si wajib zakat ingin mendapatkan satu dari 2 jenis ketentuan tersebut dengan jalan membeli, ia boleh membelinya. Jika telah dibeli, berarti si wajib zakat memiliki harta yang sesuai dengan ketentuan. Jika ia mengeluarkan hewan yang ia beli sebagai zakat, maka pengeluarannya tersebut harus diterima, meski jenis lain yang tidak ia dapatkan memiliki manfaat lebih banyak. Inilah pendapat yang dianut dalam madzhab. Pendapat ini pula yang dikuatkan oleh Asy-Syirazi dan mayoritas ulama syafi'I dalam 2 tahriqah.

Meski demikian, ada juga *wajh* (pendapat) lain yang dihikayatkan oleh Imam Haramain dan ulama yang lain bahwa si wajib zakat harus membeli jenis ketentuan yang lebih bermanfaat untuk orang-orang muslkin. Pendapat ini adalah pendapat yang lemah yang telah kami kutip dari pendapat ulama khurasan bahwa: jika seorang wajib zakat

terkena kewajiban mengeluarkan seekor onta *bintu makhadh* namun ia tidak memiliki hewan jenis tersebut dan ia juga tidak memiliki onta jenis *ibnu labun*: dalam kondisi yang demikian, ia wajib membeli onta jenis *bintu makhadh*. Jika ia mengeluarkan onta *ibnu labun*, maka apa yang dikeluarkannya dianggap tidak sah. Pendapat yang dianut dalam madzhab adalah ia boleh mengeluarkan onta *ibnu labun* sebagai zakat.

Selain itu, pendapat yang dianut dalam madzhab adalah: ia boleh membeli onta yang kwalitasnya lebih rendah. Sebab jika sudah membelinya, berarti hewan yang hendak dikeluarkan sebagai zakat telah ia miliki.

Asy-Syirazi dan juga para ulama madzhab Syafi'i berpendapat: Dalam kondisi yang demikian, ia boleh saja tidak membeli onta *hiqqah* atau onta *bintu labun* dan kemudian beralih ke peringkat yang lebih rendah atau lebih tinggi dari ketentuan yang telah ditetapkan disertai dengan kompensasi. Pendapat inilah yang dianut oleh para ulama madzhab Syafi'i. Namun mereka (para ulama madzhab Syafi'i) menambahkan bahwa: turun peringkat berarti ia beralih dari onta bintu kelima ekor onta *bintu makhad* ditambah dengan kompensasi 5 kali lipat. Atau ia bisa saja naik ke peringkat yang lebih tinggi dari onta *hiqqah* keempat ekor onta *jadz'ah* dan mengambil kompensasi 4 kali lipat dari ketentuan yang telah ditetapkan dalam masalah kompensasi.

Para ulama madzhab kami berkata: Si wajib zakat tidak boleh beralih naik dari 5 ekor *bintu labun* kelima ekor onta *jadz'ah* dengan mengambil kompensasi 10 kali lipat. Dan juga tidak beralih boleh turun dari 4 ekor *hiqqah* keempat ekor *bintu makhadh* dengan memberikan kompensasi 8 kali lipat. Inilah pendapat yang dianut dalam madzhab Syafi'idan dikuatkan oleh mayoritas ulama madzhab Syafi'i dalam 2 *thariqah (pendapat)*. Sebab kompensasi adalah kewajiban yang bersifat

penambal jika kewajiban yang ditetapkan diawal tidak dapat dilaksanakan. Kompensasi hanya boleh dilakukan dalam kondisi darurat, sementara di sini tidak ada kondisi yang mengharuskan si wajib zakat melakukan peralihan: baik naik atau turun 2 tahap.

Syaikh Abu Muhammad Al Juwaini dalam kitabnya *Al Furuq*, pengarang kitab *Asy-Syamil* dan ulama yang lain menghikayatkan satu *wajh* (pendapat ulama madzhab) yang menyatakan bahwa si wajib zakat boleh turun atau naik 2 tahapan: misalkan ia wajib mengeluarkan seekor onta *hiqqah* namun tidak memiliki onta jenis tersebut, kemudian beralih ke *bintu makhadh* dengan memberikan kompensasi 2 kali lipat: maka pengeluaran yang demikian di anggap memadai. Atau, ia terkena kewajiban mengeluarkan seekor onta *bintu makhadh* namun ia tidak menemukan kecuali seekor onta *hiqqah*. Jika ia mengeluarkan onta *hiqqah* tersebut dan meminta kompensasi 2 kali lipat: permintaannya tersebut bisa diterima.

Para ulama madzhab kami berkata: jika dua ketentuan tersebut tidak ada: untuk naik atau turun juga si wajib zakat tidak dapat menemukan dalam hewan yang dimilikinya, maka ia dapat membeli salah satu dari ketentuan yang ditetapkan dan bisa juga membeli penggantinya: baik naik atau turun tahapan, namun dengan kompensasi sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. (jika ia memilih naik tahapan, berarti menerima kompensasi dan jika ia memilih turun tahapan, berarti ia harus mengeluarkan kompensasi untuk menembal kekurangan – *penerj*). Imam Al Jurjani berkata: Membeli sesuai dengan ketentuan yang telah ditetapkan lebih afdhal. *Wallahu a'lam.*

Kondisi Ketiga:

Si wajib zakat menemukan 2 jenis hewan yang dapat digunakan untuk membayar zakat, namun kondisinya kurang bagus. Dalam kondisi yang demikian, pendapat yang dianut dalam madzhab adalah: ia wajib

memilih jenis hewan yang memiliki manfat lebih besar untuk orang-orang miskin. Inilah yang dimanshush (tertera) dalam kitab Imam Syafi'i. Pendapat ini pula yang dianut oleh jumhur para ulama madzhab Syafi'i dari kalangan mutaqaddimin. Sekelompok ulama pengarang kitab juga memastikan memilih pendapat ini dan dishahihkan oleh ulama yang lain.

Dalam masalah ini, Ibnu Suraij berkata: Dalam kondisi yang demikian si pemilik harta atau si wajib zakat dapat memilih. Meski demikian, sangat dianjurkan agar ia mengeluarkan jenis yang memiliki manfaat lebih besar untuk orang-orang miskin. Kecuali jika posisi orang tersebut menjadi wali bagi orang yang statusnya mahjur (kebijakannya dalam penggunaan harta dibatasi). Dalam kondisi yang demikian, si wali harus memperhatikan kemaslahatan si mahjur.

Jika kita berpatokan pada pendapat yang dianut dalam madzhab, kemudian si petugas zakat mengambil hewan yang kurang bermanfaat untuk orang-orang miskin dibandingkan hewan lain yang memiliki manfaat lebih besar: dalam kondisi yang demikian, ada 6 *wajh* (pendapat ulama madzhab):

1. yang *ashah* diantara pendapat-pendapat tersebut dan dikuatkan oleh Asy-Syirazi dan oleh banyak ulama, dishahihkan juga ulama yang lain adalah: jika kondisi tersebut disebabkan oleh sikap si wajib zakat yang menyembunyikan hewan-hewan yang bagus miliknya yang memiliki manfaat lebih besar, atau disebabkan oleh sikap si petugas pemungut zakat sendiri: misalkan ia tahu bahwa hewan yang dikeluarkan untuk zakat kurang bermanfaat untuk orang-orang miskin atau ia melakukan tugasnya tanpa ketelitian: dalam kondisi yang demikian, pengeluaran hewan yang demikian dianggap tidak sah untuk menggugurkan

kewajiban zakat. Jika salah satu dari 2 pihak telah bersikap sebagaimana mestinya, maka apa yang dikeluarkan dianggap sah untuk mengggurkan kewajiban zakat.

2. Pendapat yang kedua : Jika hewan yang dikeluarkan untuk zakat masih berada di tangan si petugas zakat, maka pengeluaran zakat tersebut dianggap tidak sah. Jika sudah tidak ada di tangan petugas zakat, maka pengeluaran tersebut dianggap sah. Pendapat ini dilontarkan oleh Abu Ali bin Khairaan dan dikuatkan oleh Imam Baghawi.
3. Jika zakat yang dikeluarkan oleh wajib zakat sudah dibagi-bagikan kepada pihak-pihak yang berhak menerimanya dan setelah itu baru terlihat kondisinya, maka apa yang dikeluarkan dianggap memadai.
4. Jika saat mengeluarkan zakat si wajib zakat tahu bahwa hewan yang ia keluarkan sebagai zakat adalah hewan dengan kwalitas yang rendah, maka pengeluaran yang demikian dianggap tidak sah. Jika ia tidak mengetahunya, maka pengeluarannya dianggap sah. Dalam hal ini, sikap dan kebijakan si petugas zakat tidak menjadi penentu.
5. Dalam semua kondisi yang telah disebutkan, apa yan dikeluarkan oleh si wajib zakat dianggap tidak sah.
6. Dalam semua kondisi yang telah disebutkan, apa yang dikeluarkan oleh siwajb zakat dianggap sah untuk menggugurkan kewajiban zakat. Pendapat ini dihikayatkan oleh Al Qadhi Abu Thayyib, Ima Al Mawardi, Imam Ibnu Ash-Shibagh dan ulama yang lain.

Jika kita berpatokan pada pendapat yang menyatakan bahwa apa yang dikeluarkan si wajib zakat dianggap tidak sah: ini berarti si wajib zakat harus mengeluarkan lagi zakatnya. Dan si petugas pemungut zakat wajib mengembalikan apa yang telah ia ambil dari siwajib zakat

jika barangnya masih ada, dan wajib mengembalikan dalam bentuk lain yang harganya sebanding dengan hewan tersebut, jika hewan tersebut sudah tidak ada.

Jika kita berpedoman pada pendapat yang menyatakan bahwa apa yang dikeluarkan si wajib zakat dianggap sah: maka si wajib zakat mengeluarkan lagi hartanya untuk menutupi selisih kekurangan yang harus ia tambal dari hewan yang telah ia keluarkan. Dalam kondisi yang demikian, yang menjadi pertanyaan adalah: apakah pengeluaran tambahan tersebut bersifat wajib atau sebatas sunnah ? Dalam masalah ini, ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab) yang masyhur yang disebutkan oleh Asy-Syirazi dan para ulama madzhab Syafi'i.

1. Hukumnya sunnah. Mereka mengkiyaskan dengan masalah: jika Imam (pemimpin Negara) berdasarkan ijtihadnya menetapkan bahwa zakat diambil dalam bentuk *qimah* (harta yang sepadan dengan hewan yang seharusnya dikeluarkan oleh si wajib zakat), kemudian si imam mengambilnya: dalam kondisi yang demikian si wajib zakat tidak wajib mengeluarkan lagi.
2. Pendapat yang kedua dan merupakan pendapat yang *ashah* diantara keduanya: si wajib zakat wajib mengeluarkan tambahan sebagai penambal kekurangan dari hewan yang ia keluarkan. Pendapat ini dishahikan oleh para ulama madzhab Syafi'i. Asy-Syirazi dan ulama yang lain mengatakan bahwa ini adalah zhahir nash. Sebab si wajib zakat belum melakukan kewajibannya dengan sempurna. Dengan demikian, ia wajib menambal kekurangannya agar pengeluaran zakatnya menjadi sempurna.

Imam Al Mutawalli dan ulama yang lain berkata: jika kita berpatokan pada pendapat yang menyatakan bahwa apa yang

dikeluarkan oleh siwajib zakat dianggap sah dan barang zakat yang dikeluarkan masih ada, maka harta yang dikeluarkan untuk zakat tersebut sunnah dikembalikan. Setelah itu, si wajib zakat mengeluarkan ulang dengan memilih hewan yang kondisinya bagus dan memiliki manfaat lebih besar untuk orang-orang miskin.Sebagai langkah kehati-hatian dan keluar dari perbedaan pendapat. Disisi lain, kebijakan seperti ini lebih membawa kemaslahatan bagi orang-orang miskin.

Para ulama madzhab kami berkata: selisih yang dibayarkan oleh si wajib zakat melihat pada selisih antara nilai harta yang telah dikeluarkan dengan nilai harta yang seharusnya ia keluarkan. Jika nilai onta –onta hiqah tersebut adalah 400 dan nilai harga onta-onta *bintu labun* adalah 450, kemudian yang diambil adalah onta-onta *hiqqah*, maka ia wajib membayar sebanyak 50. Jika nilai onta-onta *bintu labun* adalah 410, maka nilai tambahannya adalah 10.

Jika perbedaan selisihnya sangat sedikit dan tidak mencapai nilai yang cukup untuk membeli daging onta untuk dibagi-bagikan dengan adil maka dikeluarkan dalam bentuk dirham dikarenakan kondisi yang darurat. Demikian dijelaskan oleh Asy-Syirazi dan para ulama madzhab dalam semua jalur periwayatan kecuali pengarang kitab *At-Taqrib* yang memberikan *isyarat tawaqquf* (tidak memberikan keputusan) dan pendapt ini dianggap *syadz* serta batil. Jika tambahan tersebut dapat digunakan untuk membeli daging onta dan dapat dibagi-bagikan dengan adil: dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab)yang masyhur sebagaimana dihikayatkan oleh Asy-Syirazi dan para ulama madzhab Syafi'i:

1. Si wajib zakat wajib membelinya, sebab ia dapat membeli sebagian juz dari apa yang diwajibkan. Dengan demikian, ia tidak boleh mengeluarkan *qimah*(harta lain yang nilainya sepadan)

2. Pendapat yang kedua dan ini merupakan pendapat yang *ashah* diantara keduanya: ia tidak wajib membelinya dan boleh mengeluarkan dalam bentuk dirham.

Mereka (para ulama) sepakat mengenai keshahihan pendapat ini. Diantara ulama yang secara jelas menshahihkan adalah pengarang kitab *Asy-Syamil*, Imam Al Mustazhhiri, Imam Rafi'i dan ulama yang lain. Alasan yang mereka kemukakan adalah: hal yang demikian (membeli sebagian juz dari apa yang diwajibkan) tidak mudah dilakukan, bahkan dianggap sulit. Mereka juga berkata: berpindahnya kepada kewajiban jenis lain karena sulitnya kewajiban asal untuk dilakukan. Dengan kata lain, kondisinya dianggap darurat.

Kondisi ini sama dengan kondisi seorang wajib zakat yang terkena kewajiban mengeluarkan sekor kambing atas kepemilikan 5 ekor onta. Saat itu, ia tidak memiliki kambing dan sulit untuk mendapatkannya. Dalam kondisi yang demikian, ia boleh mengeluarkan zakatnya dalam bentuk dirham dan pengeluaran yang demikian dianggap sah. Seperti juga seorang wajib zakat yang terkena kewajiban mengeluarkan zakat berupa seekor onta *bintu makhadh* namun ia tidak memilikinya: ia juga tidak menemukan onta *bintu labun*: baik karena onta jenis tersebut tidak ia miliki atau dengan cara membeli juga tidak ada. Dalam kondisi yang demikian, pengeluaran zakatnya beralih ke dalam bentuk dirham.

Para ulama madzhab kami berkata: Jika kita membolehkan mengeluarkan zakat dalam bentuk dirham, kemudian wajib zakat mengeluarkan zakat dalam bentuk syaqshun (sebagian juz dari kewajiban) hal ini dibolehkan dan hukum kebolehannya disepakati. Dalam komentarnya, Imam Haramain berkata: Ada sedikit kritik disini, hal yang demikian malah mempersulit orang-orang miskin.

Jika kita mewajibkan si wajib zakat membeli sebagian juz dari hewan yang jenisnya sama dengan hewan yang ia keluarkan sebagai zakat: dalam masalah ini ada 4 *wajh* (pendapat ulama madzhab):

1. Pendapat yang *ashah*: ia wajib membeli jenis hewan yang kwalitasnya baik, sebab itulah kewajiban asli.
2. Ia wajib membeli juz hewan yang sama seperti yang telah ia keluarkan untuk zakat agar kondisi apa yang ia keluarkan tidak setengah-setengah.
3. Ia bebas menentukan pilihan dan pendapat ini dipilih oleh Imam Haramain.
4. Daging yang wajib ia keluarkan adalah daging onta atau kambing, tidak boleh daging sapi. Sebab sapi tidak termasuk dalam hitungan hewan yang dapat dikeluarkan sebagai zakat onta. Pendapat seperti ini dikuatkan oleh pengarang kitab *Al Hawi*.

Jika kita berpendapat bahwa si wajib zakat wajib mengeluarkan daging, maka ia wajib menyerahkan tambahan tersebut kepada petugas pemungut zakat: jika kita beranggapan bahwa pendistribusian zakat harta yang bersifat zhahir diserahkan kepada imam (pemimpin Negara) atau petugas pemungut zakat.

Jika si wajib zakat mengeluarkan zakatnya berupa dirham dan kita berpendapat bahwa pengeluaran tersebut wajib diserahkan kepada imam (pemimpin Negara) atau kepada petugas pemungut zakat: dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab) sebagaimana yang dhikayatkan oleh Imam Al Baghawi dan ulama yang lain:

1. Pendapat yang *ashah* diantara keduanya adalah pengeluaran tersebut wajib diserahkan kepada petugas pemungut zakat. sebab apa yang dikeluarkan merupakan penambal zakat harta yang bersifat zhahir.

2. Si wajib zakat boleh mendistribusikannya sendiri secara langsung kepada beberapa golongan yang mustahik (orang-orang yang berhak menerima zakat). Sebab dirham termasuk dalam kategori harta yang bersifat batin.

Semua penjelasan yang telah kami kemukakan berlaku: jika menganggap bahwa si wajib zakat wajib mengeluarkan harta tambahan sebagai penambal yang besarnya sesuai dengan selisih antara harta yang ia keluarkan dengan harta yang seharusnya ia keluarkan. Jika kita beranggapan bahwa pengeluaran tersebut hukumnya sunnah, maka si wajib zakat dapat memilih cara yang ia kehendaki (diserahkan kepada petugas zakat atau ia serahkan sendiri kepada orang-orang yang berhak menerima zakat), sebab adanya anjuran agar pengeluaran tersebut memiliki kesamaan dengan harta yang telah ia keluarkan sebagai zakat.

Redaksi yang digunakan para ulama madzhab Syafi'i dalam masalah ini adalah selisih tersebut dikeluarkan dalam bentuk dirham. Dalam masalah ini, Imam Al Mawardi, Al Qadhi Abu Thayyib dalam kitabnya *Al Bahr Al Muhith* serta Imam Haramain dan ulama yang lain berkata: dirham atau dinar. Maksud mereka adalah mata uang yang berlaku di sebuah negara. Jika mata uang yang berlaku jenisnya dirham, maka yang dikeluarkan berupa dirham dan jika yang berlaku adalah dinar, maka yang dikeluarkan berupa dinar. Al Qadhi Abu Hasan secara tegas menyatakan hal ini dalam komentarnya, demikian juga dengan Imam Ibrahim Al Mawardi dan ulama yang lain. *Wallahu a'lam.*

Kondisi Keempat:

Si wajib zakat hanya mendapatkan sebagian saja dari 2 ketentuan tersebut: misalkan, ia mendapati 3 ekor onta *hiqqah* (ketentuannya 4 ekor) dan 4 ekor onta *bintu labun* (ketentuannya 5 ekor). Dalam kondisi yang demikian ia bebas memilih: ia dapat mengeluarkan 3 onta *hiqqah* sebagai pokok pembayaran zakat dan

mengeluarkan seekor *bintu labun* ditambah dengan kompensasi. Ia juga dapat mengeluarkan 4 ekor *bintu labun* sebagai pokok pembayaran zakat dan mengeluarkan seekor onta *hiqqah* dengan mengambil kompensasi.

Dalam komentarnya, Imam Baghawi dan yang lainnya berkata: ia boleh mengeluarkan beberapa ekor *bintu labun* dan beberapa onta *bintu makhadh* ditambah dengan kompensasi. Ia juga boleh mengeluarkan onta *hiqqah* dan *jadz'ah* dengan mengambil kompensasi. Pertanyaan lain: bolehkah ia mengeluarkan 1 ekor onta *hiqqah* dan 3 ekor *bintu labun* dan kompensasi 3 kali lipat? Dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab) yang masyhur yang disebutkan oleh Asy-Syirazi dan para ulama madzhab Syafi'i. Pendapat yang *ashah* diantara keduanya adalah: hukumnya boleh.

Pendapat ini dianggap *shahih* oleh Imam Haramain, Imam Ghazali dan ulama yang lain. Dalam komentarnya, Imam Haramain berkata: pendapat yang melarang tidak memiliki dasar sama sekali. Alasan pembolehan adalah: Syara' telah menjadikan posisi *bintu labun* ditambah kompensasi menempati posisi *hiqqah*. Alasan pengeluaran demikian dianggap sah adalah: kompensasi tidak diperlukan jika dapat mengeluarkan zakat tanpa harus kompensasi. Imam Al Bandaniji menshahihkan pendapat ini. Jika si wajib zakat tidak menemukan kecuali 4 ekor *bintu labun* dan seekor onta *hiqqah*, kemudian si wajib mengeluarkan seekor onta *hiqqah* dan 3 ekor *bintu labun* ditambah dengan kompensasi 3 kali lipat: dalam masalah ini ada dua *wajh* (pendapat ulama madzhab) dan berlaku bagi kasus yang sama. Pendapat yang *shahih* dalam semua kasus diatas adalah hukumnya boleh.

Kondisi Kelima:

Si wajib zakat hanya menemukan setengah bagian dari satu diantara 2 ketentuan tersebut dan ketentuan yang lain tidak ia dapatkan

sama sekali: misalkan ia hanya menemukan 2 ekor onta *hiqqah*. Dalam kondisi yang demikian, ia boleh mengeluarkan 2 ekor onta *hiqqah* dan 2 ekor *jadz'ah* dengan mengambil 2 kali kompensasi atas kelebihan pengeluaran yang ia lakukan. Ia juga dapat mengeluarkan beberapa ekor onta *bintu labun* sebagai pokok zakat dan mengeluarkan 5 ekor onta *bintu makhad* disertai kompensasi 5 kali lipat.

Jika ia tidak menemukan kecuali 3 ekor onta *bintu labun*, ia dapat mengeluarkan 3 ekor *bintu labun* ditambah 2 ekor *bintu makhadh* disertai kompensasi 2 kali lipat. Ia juga dapat menjadikan onta *hiqqah* sebagai pokok pengeluaran zakat dan mengeluarkan 4 ekor *jadz'ah* sebagai gantinya dengan mengambil kompensasi 4 kali lipat. Demikian 2 gambaran yang diberikan oleh Imam Al Baghawi dan ia tidak menyebutkan adanya perbedaan pendapat dalam masalah ini.

Dalam komentarnya, Rafi'i berkata: Selayaknya 2 *wajh* (pendapat ulama madzhab) ini diberlakukan juga pada kondisi yang keempat. Sebab nampaknya ini merupakan termasuk bagiannya juga.

Masalah: Jika jumlah sapi telah mencapai 220 ekor, zakatnya adalah 4 ekor sapi tabi dan 3 ekor sapi *musinnah*. Hukum yang berlaku dalam masalah zakat sapi sama dengan permasalahan onta yang jumlahnya mencapai 200 ekor.

Masalah: Para ulama madzhab kami berkata: Jika si wajib zakat mengeluarkan 2 ekor onta *hiqqah*, 2 ½ ekor *bintu labun*: pengeluaran yang demikian dianggap tidak sah. Hal ini disepakati. Sebab kewajibannya adalah mengeluarkan 4 ekor onta *hiqqah* atau 5 ekor onta *bintu labun*. Dalam contoh diatas tidak ada satupun diantara 2 ketentuan tersebut yang ia keluarkan.

Jika seseorang memiliki 400 ekor onta, maka ia wajib mengeluarkan zakat sebanyak 8 ekor onta *hiqqah* atau 10 ekor onta *bintu labun.* Permasalahan zakat dalam kepemilikan 400 ekor onta sama persis dengan permasalahan zakat atas kepemelikan 200 ekor onta. Jika si wajib zakat mengeluarkan 5 ekor *bintu labun* dan 4 ekor onta *hiqqah*, hal yang demikian hukumnya boleh berdasarkan pendapat yang *shahih* yang dinyatakan oleh jumhur dan dishahihkan oleh Asy-Syirazi dan para pengarang kitab yang lain. Imam Al Isthakhri dalam masalah ini tidak membolehkan, karena adanya pemecahan kewajiban sebagaimana jika itu dilakukan atas 200 ekor onta.

Kritik tersebut dijawab oleh jumhur: setiap 200 ekor onta memiliki kewajiban tersendiri dan terpisah dengan 200 ekor onta yang lain. Kondisinya seperti 2 kafarat yamin dimana seseorang boleh memberi makan untuk sebagai kafaratnya yang pertama dan memberikan baju sebagai kifarat yamin yang kedua: di sini tidak ada perbedaan pendapat diantara ulama mengenai kebolehannya. Jika ontanya 200 ekor, maka dipecahnya kewajiban menjadi 2 macam sama dengan masalah 1 kafarat yamin yang dibayar setengah-setengah (setengah dengan cara member makan dan setengahnya lagi dilakukan dengan member baju).

Jawaban lain yang diberikan oleh jumhur adalah: ketidak bolehan mengeluarkan dengan memecah dia jenis ketentuan dalam kasus kepemilikan 200 ekor onta bukan hanya didasari pemecahan 2 jenis yang kemudian digabungkan, namun juga karena pengeluaran satu juz dari seekor hewan. Oleh karena itu, jika si wajib zakat mengeluarkan 2 ekor onta *hiqqah* dan 3 ekor onta *bintu labun* atau ia mengeluarkan 4 ekor *bintu labun* dan seekor onta *hiqqah*: pengeluaran yang demikian hukumnya boleh dan dianggap sah. Bahkan pengeluaran yang demikian dianggap bagus karena melebihi dari ketentuan yang ditetapkan.

Pengeluaran zakat yang demikian memadai untuk onta yang jumlahnya diatas 200 ekor, terlebih lagi jika untuk onta yang jumlahnya dibawah 200 ekor.

Perbedaan pendapat yang dicetuskan oleh Imam Al Isthakhri juga berlaku dalam jumlah hewan yang zakatnya berupa beberapa ekor bitu labun dan beberapa ekor onta *hiqqah*. Pendapat yang dianut dalam madzhab, hukumnya boleh. Ketentuan ini juga berlaku dalam zakat sapi yang jumlahnya 240 ekor.

Jika ada yang mengatakan: Kalian mengatakan bahwa petugas pemungut zakat harus mengambil hewan yang kondisinya baik dari si wajib zakat. Jika demikian, itu artinya jika kedua jenis ketentuan tersebut dimiliki oleh si wajib zakat, maka yang dikeluarkan adalah jenis hewan yang kondisinya paling baik. Jika demikian, bagaimana mungkin dalam masalah ini dikeluarkan sebagian yang kondisinya baik dan sebagian dikeluarkan dari yang kondisinya kurang baik?

Rafi'i berkata: Jawabannya adalah seperti yang dilontarkan oleh Ibnu Ash-Shibagh bahwa apa yang dikeluarkan boleh memiliki 2 muatan: satu dari sisi kemashlahatan dan satunya lagi dari sisi keinginan si wajib zakat ketika 2 ketentuan tersebut ada. Ia (Rafi'i) berkata: disini Ibnu Ash-Shibagh secara jelas menyatakan bahwa kondisi baik tidak hanya diartikan kelebihan dari sisi harga. Akan tetapi, jika perbedan bukan dari sisi harga, maka sulit mengeluarkan selisihnya tersebut. Inilah yang dinyatakan oleh Imam Rafi'i.

Kritikan Imam Rafi'i atas pendapat Imam Ibnu Ash-Shibagh dijawab: perbedaan disebagian kondisi terkadang bersifat harga terkadang dari sisi yang lain. Ibnu Ash-Shibagh dan Imam Mutawalli berkata: Seorang petugas pemungut zakat tidak boleh mengambil secara sebagian-sebagian dari 2 ketentuan yang ditetapkan kecuali atas dasar mashlahat: jika kita berpedoman pada pendapat dalam madzhab dan

yang dinash oleh Imam Syafi'i bahwa seorang petugas pemungut zakat wajib mengambil zakat yang keberadaannya memiliki manfaat lebih bagi orang-orang miskin. Jika kita berpedoman pada pendapat Ibnu Suraij, hak untuk memilih diberikan kepada pemilik harta, maka permasalahannya menjadi jelas. *Wallahu a'lam.*

Masalah: Dalam kitab *Al Muhadzdzab* tertera kalimat: berdasarkan riwayat Salim dalam surat yang dikirim oleh Nabi ﷺ didalamnya tertera, "Jika jumlahnya mencapai 200 ekor, maka zakatnya adalah 4 ekor onta *hiqqah* atau 5 ekor onta *bintu labun.*" Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Abu Daud, Al Baihaqi dan ulama hadits yang lain. Dari sebagai jalur periwayatan hadits Ibnu Umar ؓ yang telah disebutkan diawal bab: lafazh tentang ontanya berbunyi: Jika jumlahnya mencapai 200 ekor, maka zakatnya adalah 4 ekor onta *hiqqāh* atau 5 ekor onta *bintu labun.* Yang manapun diantara keduanya ada, maka itulah yang diambil."

Salim yang merupakan anak Abdullah bin Umar meriwayatkan hadits ini dari ayahnya. Mengenai tambahan redaksi dalam hadits diatas, Salim tidak menyebut bahwa itu ia dengar dari ayahnya, namun ia melihatnya dalam tulisan surat yang dikirim oleh Rasulullah ﷺ.

Redaksi *almushaddiq* (petugas pengumpul zakat) memilih satu dari ketentuan tersebut dengan melihat pada jenis manakah yang memiliki manfaat lebih besar bagi orang-orang miskin. Telah dijelaskan sebelum ini bahwa kalimat mushadiq dengan dibaca *shad* yang tidak ditasydid, artinya adalah petugas pengumpul zakat. Dan itulah arti yang dikehendaki oleh Asy-Syirazi.

Adapun kalimat masaakiin (orang-orang miskin) digunakan oleh Asy-Syirazi dan para ulama madzhab Syafi'i dalam permasalahan zakat onta dan masalah-masalah yang lain. Meski demikian, yang dimaskud

oleh Asy-Syirazi dari kalimat tersebut adalah 8 golongan yang berhak menerima zakat. Kalimat tersebut tidak terbatas maknanya pada orang-orang miskin saja yang juga merupakan 1 dari 8 golongan yang berhak menerima zakat. Demikian juga ketika kalimat yang digunakan adalah orang-orang fakir: makna yang sebenranya dituju dari penyebutan yang demikian adalah 8 golongan yang berhak menerima zakat. Digunakannnya 2 kalimat tersebut melihat keduanya adalah golongan yang paling masyhur dan paling penting diantara golongan penerima zakat. *Wallahu a'lam.*

بَابُ زَكَاةِ الْبَقَرِ

Bab: Zakat Sapi

1. Asy-Syirazi berkata, "Nisab pertama bagi sapi yang terkena zakat adalah 30 ekor. Jika seseorang memiliki sapi yang jumlahnya 30 ekor, maka ia wajib mengeluarkan zakat berupa seekor sapi *tabi'*: yaitu sapi yang sudah berusia 1 tahun. Jika jumlah sapinya suadah mencapai 40 ekor, maka zakatnya adalah sekor sapi *musinnah*: yaitu sapi yang usianya sudah 2 tahun. Demikian seterusnya, setiap pertambahan 30 ekor, maka zakatnya adalah seekor sapi *tabi'* dan setiap pertambahan 40 ekor, maka zakatnya adalah seekor sapi *musinnah.* Dalilnya adalah sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Muaadz ra: ia berkata: Rasulullah ﷺ telah mengutus saya ke wilayah Yaman. Beliau memerintahkan saya untuk mengambil zakat seekor sapi dari setiap 40 ekor sapi. Dari setiap 30 ekor, zakatnya adalah seekor sapi *tabi'*."

Jika si wajib zakat terkena kewajiban mengeluarkan zakat berupa seekor sapi *tabi'* dan ia tidak memiliki sapi jenis tersebut, maka ia tidak boleh naik ke tingkat lebih tinggi dengan mengeluarkan 1 ekor dari jenis *musinnah* dengan meminta kompensasi. Jika si wajib zakat wajib mengeluarkan zakat berupa sapi *musinnah* dan tidak menemukan jenis tersebut, ia tidak boleh turun tingkat

dengan mengeluarkan sapi jenis *tabi'* ditambah dengan kompensasi. Sebab perpindahan yang demikian: baik ke tingkat lebih tinggi ataupun turun ke tingkat lebih rendah tidak ada dalilnya. Dalam masalah zakat, beralih ke sesuatu yang tidak ada ketetapannya tidak dibolehkan.

Penjelasan:

Hadits Muadz adalah hadits masyhur, diriwayatkan oleh Imam Malik dalam kitab *Al Muwaththa*', Abu Daud, At-Tirmidzi, An-Nasa'i dan ulama hadits yang lain. Dalam komentarnya, At-Tirmidzi mengatakan: hadits ini berderajat hasan. Ia berkata: hadits ini diriwayatkan secara mursal dan ini pendapat yang *ashah*. At-Tirmidzi dan ulma hadits yang lain juga meriwayatkannya dari Abdullah bin masu'd, namun isnad dalam riwayat ibnu Mas'ud *dha'if*. Ia juga meriwayatkan hadits dari Imam Ali ﷺ dengan status marfu'.

Al Baihaqi berkata: Adapun atsar yang diriwayatkan oleh Ma'mar, dari Zuhri, dari jabir bin Abdullah ra: ia berkata: Dalam 5 ekor sapi, zakatnya ada seekor kambing, dalam 10 ekor sapi, zakatnya adalah 2 ekor kambing, dalam 15 ekor sapi zakatnya adalah 3 ekor kambing, dalam 20 ekor sapi zakatnya adalah 4 ekor sapi." Imam Zuhri berkata: Jika sapi tersebut telah mencapai jumlah 25 ekor, maka zakatnya adalah seekor sapi. Ketentuan ini terus berlangsung hingga sapi tersebut jumlahnya mencapai 75 ekor. Jika telah mencapai jumlah 75 ekor, maka zakatnya adalah 2 ekor sapi. Ketentuan ini berlaku hingga sapi tersebut berjumlah 125 ekor. Jika telah melewati jumlah tersebut, maka dalam setiap tambahan 40 ekor, zakatnya adalah seekor sapi.

Imam Zuhri berkata: Telah sampai berita kepada kami bahwasanya Rasulullah ﷺ bersabda, "Dalam setiap 30 ekor sapi zakatnya adalah seekor sapi tabi: dan setiap 40 ekor, zakatnya adalah

seekor sapi" sesungguhnya ketetapan ini berlaku diawal sebagai keringanan bagi masyarakat Yaman. Setelah itu, ketentuan inilah yang berlaku.

Dalam komentarnya, Al Baihaqi mengatakan: hadits ini berstatus mauquf dan sanadnya munqathi'. Lafazh Baqar adalah nama jenis, digunakan untuk jantan dan juga betina. Ini merupakan pendapat yang masyhur, namun ada juga yang berpendapat lain. Seekor sapi disebut dengan istilah *tabi'*, dikarenakan ia masih mengikuti induknya. Ada juga yang mengatakan disebut dengan istilah demikian dikarenakan tanduknya seiring dengan telinganya, namun pendapat seperti ini lemah. Untuk jenis betinanya disebut dengan istilah tabii'ah. Hewan dengan karakter yang demikian juga disebut dengan istilah jadz'un atau jadz'atun. Disebut juga *musinnah* karena pertambahan usianya atau bisa juga disebut dengan istilah *tsaniyyah*.

Imam Syafi'i dan para ulama madzhab Syafi'i berkata: Awal nasib sapi adalah 30 ekor. Dalam setiap 30 ekor, zakatnya adalah seekor sapi *tabi'*. Setelah melewati jumlah tersebut tidak terkena kewajiban lain kecuali telah mencapai jumlah 40 ekor. Dalam 40 ekor sapi, zakatnya adalah seekor sapi *musinnah*. Setelah jumlah tersebut tidak terkena kewajiban lain kecuali telah mencapai jumlah 60 ekor. Jika mencapai 60 ekor, maka zakatnya adalah 2 ekor sapi *tabi'*. Setelah itu, penghitungan mengikuti kaidah awal: yaitu setiap pertambahan 30 ekor, zakatnya adalah seekor sapi *tabi'* dan setiap pertambahan 40 ekor zakatnya adalah seekor *musinnah*.

Kemudian setelah itu, perubahan kewajiban bergerak sesuai dengan pertambahan persepuluh ekor. Jika jumlah sapinya mencapai 70 ekor, maka zakatnya adalah seekor sapi *tabi'* dan seekor sapi *musinnah*. Jika jumlah sapinya 80 ekor, maka zakatnya adalah 2 ekor sapi *musinnah*. Jika jumlahnya mencapai 90 ekor, maka zakatnya ada 3

ekor sapi *tabi'*. Jika jumlahnya mencapai 100 ekor, maka zakatnya adalah 2 ekor sapi *tabi'* dan seekor sapi *musinnah*. Jika jumlahnya mencapai 110 ekor, maka zakatnya adalah 2 ekor sapi *musinnah* dan seekor sapi *tabi'*. Jika jumlahnya mencapai 120 ekor, maka zakatnya adalah 3 ekor sapi *musinnah* atau 4 ekor sapi *tabi'*. Hukumnya sama dengan hukum ketika jumlah onta mencapai 200 ekor.

Dalam jumlah 200 ekor, maka zakatnya adalah 4 ekor onta *hiqqah* atau 5 ekor onta *bintu labun*. Permasalahan ini telah dijelaskan. Ketika jumlah sapi telah mencapai 130, maka zakatnya adalah 3 ekor sapi *tabi'* dan seekor sapi *musinnah*. Ketika jumlahnya mencapai 140 ekor, maka zakatnya adalah 2 ekor sapi *musinnah* dan 2 ekor sapi *tabi'*. Jika jumlahnya telah mencapai 150 ekor, maka zakatnya adalah 5 ekor sapi *tabi'*. Demikian cara penghitungan seterusnya.

Singkatnya: Awal nisab zakat hewan ternak sapi adalah 30 ekor. Dalam setiap 30 ekor, zakatnya adalah sekor sapi *tabi'* dan disetiap 40 ekor sapi zakatnya adalah seekor sapi *musinnah*.

Para ulama madzhab kami berkata: Jika seorang wajib zakat terkena kewajiban mengeluarkan seekor sapi *tabi'*, kemudian yang ia keluarkan seekor sapi tabi'ah (jenis betina), *musinnah* atau musinnan, maka apa yang ia keluarkan dapat diterima dan dianggap sah. Sebab apa yang dikeluarkan lebih dari kewajiban yang ditetapkan dalam aturan.

Jika seorang wajib zakat terkena kewajiban mengeluarkan seekor sapi *musinnah* (jenis betina), kemudian ia mengeluarkan 2 ekor sapi *tabi'*, maka pengeluarannya diterima dan dianggap sah. Akan tetapi jika yang dikeluarkannya sapi *musinnan* (jenis jantan), maka pengeluaran tersebut dianggap tidak sah.

Demikian yang dinyatakan oleh para ulama madzhab Syafi'i dan mereka memastikannya dalam 2 *thariqah*. Hal yang sama dinyatakan

oleh pengarang kitab *At-Tahdziib*". Kemudian ia berkata: Dalam pandangan saya: 2 ekor sapi *tabi'* tidak dapat menggantikan posisi sapi *musinnah*. Sebab Allah ﷻ mewajibkan dalam setiap 40 ekor sapi zakatnya adalah seekor sapi musinnan dan ketentuan ini ini berlaku selamanya. Tidak boleh mengurangi usia hewan yang dkeluarkan untuk zakat dan ditambal dengan jumlah hewan.

Sebagaimana seorang wajib zakat tidak boleh mengeluarkan 2 ekor onta *bintu makhadh* untuk zakat 36 ekor onta. Ini merupakan pernyataan pengarang kitab *At-Tahdzib*. Rafi'i menghikayatkan bahwa apa yang dipilih oleh pengarang kitab *At-Tahdzib* untuk dirinya sendiri merupakan satu *wajh* (pendapat ulama madzhab). Ini satu kesalahan, sebab bertentangan dengan pendapat yang dianut dalam madzhab dan bertentangan dengan dalil.

Perbedaan antara masalah ini dengan masalah yang dijadikan dasar kiyas sangat jelas.Sebab 2 ekor sapi tabi bisa menjadi zakat atas 60 ekor sapi, terlebih lagi jika untuk membayar zakat 40 ekor onta. Berbeda dengan 2 ekor onta *bintu makhadh*, sebab 2 ekor onta *bintu makhadh* bukan 2 kewajiban nisab.

Asy-Syirazi dan para ulama madzhab Syafi'i berkata: Seekor sapi disebut dengan istilah *tabi'* jika sudah berusia sempurna satu tahun dan memasuki tahun kedua. Seekor sai disebut dengan istilah *musinnah* jika sudah sempurna berusia 2 tahun dan memasuki tahun ketiga. Penjelasan ini adalah penjelasan yang benar sebagaimana dianut oleh Imam Syafi'i dan para ulama madzhab Syafi'i.

Ada pendapat lain yang *syadz* miliki Al Jurjani dimana ia berkata dalam kitabnya At-Tahrir" bahwa *tabi'* adalah sapi yang berusia kurang dari 1 tahun, namun ada juga yang mengatakan yang sudah berusia 1 tahun. Sapi *musinnah* adalah sapi yang berusaia 1 tahun, namun ada juga yan berpendapat yang berusia 2 tahun. Demikian juga dengan apa

yang dikatakan oleh pengarang kitab *Al Ibanah*: tabi adalah sapi yang sudah sempurna berusia 1 tahun, namun ada juga yang mengatakan bahwa *tabi'* adalah sapi yang mengikuti induknya meski usianya dibawah 1 tahun. Imam Rafi'i berkata: Sekelompok ulama menghikayatkan bahwa sapi tabi adalah sapi yang usianya 6 bullan dan *musinnah* adalah sapi yang berusia 1 tahun. Semua pendapat tersebut salah dan tidak diperhitungkan dalam madzhab Syafi'i. *Wallahu a'lam.*

Para ulama madzhab kami berkata: Jika seorang wajib zakat terkena kewajiban mengeluarkan seekor sapi *tabi'* atau seekor sapi *musinnah*, kemudian ia tidak menemukan sapi jenis tersebut, maka si wajib zakat tidak boleh turun ke peringkat bawahnya atau naik ke peringkat atasnya dengan kompensasi. Ketentuan ini disepakati dan tidak ada perbedaan pendapat diantara ulama, sebagaimana dinyatakan oleh Asy-Syirazi dan telah dijelaskan dalam masalah zakat onta. *Wallahu a'lam.*